UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI
DIPARTIMENTO DI STORIA SCIENZE DELL'UOMO E DELLA FORMAZIONE
CORSO DI LAUREA IN SCIENZE DEI BENI CULTURALI (L1)

Magia e malocchio a Tula

Relatrice
Maria Margherita Satta

Tesi di
Salvatorica Saba

ANNO ACCADEMICO 2012/2013

Indice

Introduzione

La presente ricerca ha come obiettivo l'analisi delle credenze e pratiche magiche tipiche della medicina popolare tradizionale di un paese del Logudoro, Tula.

Il lavoro è articolato in due parti. Una prima parte, di carattere prettamente teorico, mira a fornire gli strumenti utili alla ricerca di campo, esplorando gli studi etno-antropologici, italiani e non, sulla magia. Nell'esaminare la vasta letteratura di settore sull'argomento, l'attenzione si è focalizzata, in modo particolare, su alcuni studiosi in particolare, che si sono dimostrati assai utili a far luce sulle diverse interpretazioni culturali riguardanti le pratiche magiche. La ricerca etno-antropologica ha analizzato il mondo magico. Tuttavia dall'indagine sembra emergere che inizialmente l'antropologia attribuisse le pratiche magiche solo alle popolazioni definite selvagge. Eppure, come dedusse l'antropologo Ernesto De Martino, lo studio di ogni tecnica magica va connesso alla società culturale in cui tali tecniche magiche vengono praticate.

La magia, così come ogni altro sistema di pensiero, nasce dal bisogno di spiegare il mondo, di sovrapporre l'ordine al caos. Le riflessioni antropologiche, lungi dal poter affermare che la magia, la religione e la scienza caratterizzano ognuna adeguatamente una fase dello sviluppo sociale o un intero tipo di società, affermano che queste tre forme coesistono nella pratica sociale della nostra stessa società e pongono problemi di comprensione della nostra stessa cultura ancor prima che delle altre.

La seconda parte dell'elaborato riguarda la ricerca sul campo. In questa fase emergono i rituali tutt'ora praticati in Sardegna, in modo particolare a Tula, paese in provincia di Sassari, di 1625 abitanti. Sono state portate a termine numerose interviste alle curatrici tulesi che praticano la cura tradizionale contro il malocchio, o altri rimedi curativi tipici della medicina popolare. Sono stati inoltre intervistati alcuni «pazienti» che ritengono di essere stati colpiti dal malocchio e pertanto si sono rivolti alle curatrici. Altri individui hanno raccontato alcune

esperienze circa il malocchio, che però non riguardano se stessi, ma persone a essi vicine. Perciò molti individui, spesso anche giovani d'età, si rivolgono alle guaritrici, donne dotate di eccezionali poteri fin dalla nascita. A tali curatrici ci si rivolge sia quando si pensa di essere colpito dall'occhio maligno e invidioso, sia per esempio per curare l'orzaiolo o per far sparire i porri. Un altro rituale, chiamato *reponsorio*, notevolmente praticato nel territorio tulese, ha come scopo il ritrovamento di oggetti smarriti o talvolta rubati. Più nel passato, rispetto al presente, la perdita di un qualsiasi oggetto poteva costituire un vero dramma. Attraverso l'attività magica praticata da determinate donne, tali oggetti potevano essere ritrovati.

In seguito, per analizzare l'attuale conoscenza e diffusione del malocchio, sono stati intervistati alcuni giovani, appartenenti a una fascia d'età compresa tra i 17 e 30 anni. È emerso che ancora oggi a Tula, così come in Sardegna e in molte altre parti d'Italia, per un gran numero di individui la protezione magica svolge un ruolo fondamentale di prevenzione o cura di situazioni negative. Una percentuale non indifferente della popolazione dell'Europa moderna, anche a causa delle carenze della medicina ufficiale del tempo era, ed è solita servirsi della medicina popolare. Quindi nonostante le attuali pratiche mediche si siano evolute, sono tutt'ora presenti rituali appartenenti alla medicina popolare. In molti compiono rituali magici che affiorano all'occorrenza nonostante, a volte, possano rappresentare una realtà piuttosto anacronistica rispetto all'attuale sviluppo tecnologico e ai progressi nel campo della ricerca scientifica. Dunque, nonostante le istituzioni sanitarie e i sistemi preventivi (talvolta inefficienti), si occupino della tutela della salute dei cittadini, le pratiche magiche e la medicina popolare costituiscono ancora una tradizione culturale fortemente presente per combattere o prevenire situazioni di pericolo. Sebbene attualmente ci sia una sostanziale fiducia nelle terapie prescritte dal medico, quando esse si presentano impotenti, scatta un meccanismo di crisi che porta a soluzioni irrazionali.

Capitolo primo
La magia

1.1. Alcuni studi etno-antropologici intorno alla magia

Problema dello studioso non è tanto il leggere, il vedere o l'udire, ma bensì il saper leggere, il saper vedere, il sapere udire. L'analisi etnologica riguardo il problema dei poteri magici si definisce in gran parte nella storia dei rapporti tra etnologia e psicologia paranormale. L'etnologia si costituisce come scienza naturalistica delle civiltà cosiddette «primitive».

Nel 1871 Edward Burnett Tylor pubblicò *"Primitive Culture: researches into the development of mithology,philosophy,religion,language,art and custom"*: in questi anni lo studio positivo dei fenomeni paranormali muoveva i suoi primi passi mentre nel continente europeo dilagava il furore spiritistico che molto avevano in comune con quelle forme ideologiche documentate dalla nascente etnologia. Purtroppo Tylor non disponeva di fatti accertati ma possedeva solo materiali riguardanti manifestazioni spiritiche dove ricerca positiva, religiosità e psicologia costituivano un'unità indifferenziata. Tylor invece distinse due domini, fede e scienza anche se non riuscì a mantenere questa separazione, presumibilmente perché non esisteva una fenomenologia paranormale «scientificamente» verificata, e quindi si sarebbe dovuto basare su credenze magico-animistiche, prescindendo dalla loro realtà. L'etnologo, invece, non attenendosi al suo agnosticismo, arrivò a giudicare come superstiziosa tutta la concezione animistica e magica dei selvaggi, di conseguenza anche l'ideologia spiritistica dei suoi contemporanei fu screditata in quanto derivata dalla prima. Giunse alla conclusione che ciò che viene attribuito all'efficacia della magia è solo opera della natura e qualora il rituale non vada a buon fine, il mago farà leva

sull'ambiguità dei suoi responsi oppure si appellerà a un tabu violato oppure farà riferimento all'azione contraria di un mago più potente. È evidente che Tylor fondò delle tesi su fatti non accertati per i quali non è possibile fondare teorie. Pertanto quando l'etnologo arrivò a escludere che a volte le pratiche magiche possano fondarsi su effettivi poteri paranormali del mago, tale conclusione risultò aprioristica e dogmatica. Escluse ogni forma di tecnica divinatoria: telepatia, chiaroveggenza, precognizione e retrocognizione furono assolutamente minimizzate e furono perfino descritte come una maschera con la quale gli stregoni coprivano ricerche effettuate con mezzi normali. Tylor fu immerso nella polemica antimagica, nella lotta contro la superstizione. Sembrò dare un nuovo giudizio su magismo e animismo grazie alla considerazione scientifica delle manifestazioni spiritiche, ma poi invece prese un'altra direzione svalutando gli spiritisti. Ritiene che lo spiritismo moderno derivi da filosofie di età primitive, dagli spiritismi dei selvaggi. Per oltre 70 anni queste tesi costituirono il paradigma dell'etnologia: gli etnologi produssero tesi e teorie per spiegare il meccanismo psicologico che genera la credenza illusoria, continuando a ritenere infondate le pratiche magiche. In seguito iniziò a farsi strada la tendenza diretta a esplorare quanto di vero ci sia nei poteri magici. Dal XIX secolo studi sull'ipnotismo, suggestione e dissociazione della personalità ebbero degli echi riguardo il problema del magismo.

L'inglese Andrew Lang si occupò della scoperta della genesi autoctona degli esseri supremi dei primitivi e della segnalazione di stati paranormali che avrebbero potuto essere a fondamento delle credenze animistiche e magiche. Ritenne che quei fatti che motivarono l'ideologia animistica si sarebbero potuti circoscrivere non tanto a fatti normali del sonno, del sogno, della morte, dell'estasi, bensì ad altri come la chiaroveggenza e la telepatia che la scienza respinge. Lang considera i fenomeni paranormali come fatti naturalistici osservabili e sperimentabili. Affermò che se psicologia paranormale e ideologia religiosa avessero collaborato, avrebbero sviluppato un'ampia conoscenza delle cause naturali dell'ideologia magico-animistica. Gli studi di Lang diventarono paradigma per gli etnologi che si occuparono del problema dei poteri magici.

Sopraggiunse tuttavia l'errore quando i fatti paranormali furono considerati solo come naturalistici dimenticando che in primis sono fatti culturali e quindi appartengono a un mondo storico particolare. Lang pose in risalto la prova etnologica a favore della credenza dei primitivi in fenomeni paranormali. L'etnologo ha il merito di avere reso evidente i nessi tra documento etnologico e quello paranormale. Estese i fatti paranormali alla sfera dei fenomeni psichici che avrebbero dato vita all'animismo. Per esempio ipotizza che fenomeni telecinetici possano aver contribuito al formarsi del feticismo (credenza secondo cui un oggetto possieda un'anima che agisca, comunichi e si manifesti attraverso esso).
Alfredo Lehmann s'interessò e fece ricerche sulla psicofisiologia, che si occupa delle relazioni tra i fenomeni psichici e quelli fisiologici dell'organismo. Quando si accostò alla psicologia della superstizione e della magia, si pose il problema di quali fossero le cause della magia. Concluse che le rappresentazioni superstiziose fossero solo degli errori causati da osservazioni fraintese nel loro significato. Sua convinzione fu di considerare come errate e superstiziose certe concezioni sorte in seguito a un'errata spiegazione di determinati fatti. Lehmann, in sostanza, negò la realtà di una fenomenologia paranormale e arrivò a proporre un'analisi naturalistica delle cause della superstizione. Non escluse però che la terapia magica potesse raggiungere dei successi reali; se però la guarigione, per esempio, fosse stata attribuita a un mago o a qualche spirito o la malattia si fosse fatta derivare da una fattura, secondo Lehmann si sarebbe trattato solo di suggestione. In generale dunque, definì la magia come superstizione e ritiene che la nascita della magia fosse causata dal dominio che l'uomo cerca di avere sulla natura e nel tentativo di esaudire i propri desideri. L'etnologo si occupò anche di telepatia: ne ipotizzò l'esistenza pur dovendo riconoscere di non poter dimostrare scientificamente in quali condizioni e in che modo essa si produca. Rifiutò la chiaroveggenza e in linea di massima accettò i fenomeni geopsichici, quali la rabdomanzia o l'iperestesia meteorologica.
Anche l'antropologo James George Frazer si occupò di magia. Nel 1890 pubblicò *"Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione"* (The golden bough. A Study in Magic and Religion) contenente una teoria fondata su una sterminata

raccolta di dati desunti dal repertorio dell'etnografia e della letteratura classica. Professore di antropologia sociale, ipotizzò che magia, religione e scienza costituissero delle tappe dello sviluppo intellettuale dell'uomo. Egli sostenne che la fase della magia era caratterizzata da uno stato di confusione e di ignoranza relativa ai rapporti causali che dominano il mondo dell'esperienza oggettiva. Scopo della magia era di esercitare un controllo sulla natura. In seguito alcuni uomini vollero accattivarsi il favore delle potenze della natura e perciò si giunge alla fase della religione. Poi ci si rese conto che gli dei non si occupavano affatto delle faccende umane e allora cominciò la fase della scienza in cui si osservavano i fenomeni naturali per trarne delle leggi. Nel passaggio da una fase all'altra Frazer parlò di sopravvivenze, ossia di elementi culturali che pur appartenendo a una fase anteriore si presentavano nella successiva. Magia e scienza sono situate a un medesimo livello cognitivo. Frazer ritenne entrambe tecniche o modalità di funzionamento dell'intelletto, attraverso le quali l'uomo cerca di conoscere la realtà e di agire su di essa: risultati diversi di uno stesso modo di porsi di fronte al mondo. La scienza rappresenterebbe il progressivo disvelamento di una realtà oggettiva, esistente indipendentemente dall'uomo e al di fuori di esso. Criterio determinante di scientificità è per Frazer la rigorosa adesione al metodo induttivo. Pertanto magia e scienza si assomigliano per il solo fatto di postulare un ordine oggettivo della natura regolato da leggi invariabili. La magia per l'antropologo sarebbe un residuo logico (e storico) della scienza. Il suo dominio è circoscritto dall'estensione che volta per volta assume il dominio della scienza. Tuttavia il funzionalismo e le scuole sociali hanno messo in risalto i limiti dell'impostazione di Frazer, poiché egli avrebbe incentrato tutta l'attenzione sullo studio delle credenze e sulla ricostruzione di ipotetici processi mentali (individuali) del primitivo, trascurando i comportamenti, cioè la concretezza dell'azione magico- rituale e del contesto sociale in cui essa si sviluppa. Frazer aveva raffrontato magia e scienza, utilizzando un unico metro di giudizio: la critica rovescia il principale assunto di Frazer, ritendendo che magia e scienza appartengono a due sfere diverse dell'agire e del pensare. Funzionalisti e

simbolisti disapprovarono l'etnocentrismo di Frazer che valutò e spiegò la magia nei termini della razionalità scientifica.

1.2. Studi italiani sulla magia

Un antropologo italiano che si occupò di magia fu Ernesto De Martino. Nato a Napoli nel 1908 si laureò in Lettere con una tesi in Storia delle religioni. Nel 1948 pubblica "*Il mondo magico*": vi analizzava dati etnografici dai quali emergevano che i poteri magici attribuiti a personalità carismatiche fossero reali. La sua opera segna una svolta nell'analisi etnografica per la profondità delle sue analisi. Si intuisce facilmente quale sia la posizione di De Martino riguardo il problema dei poteri magici. Occorre tuttavia esplorare il mondo magico per determinare se i poteri sono reali. De Martino sostiene che:

> Quando ci si pone il problema dei poteri magici si è tentati di presupporre per ovvio che cosa si debba intendere per realtà, quasi si trattasse di un concetto tranquillamente posseduto dalla mente, al riparo da ogni aporia, e che il ricercatore debba «applicare» o meno come predicato al soggetto del giudizio da formulare." (De Martino 1973: 21- 22).

Continua dichiarando che:

> Il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l'indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà) (De Martino 1973: 22).

Ci presenta alcuni documenti etnologici, tratti da alcuni ricercatori sul campo: tali documenti sembrano accertare l'esistenza di capacità magiche. Abbiamo una descrizione della visione a distanza attraverso lo specchio magico dei Pigmei; degli sciamani Tungusi della Siberia e delle loro performance come la terapia o la direzione autosuggestiva dei sogni ed estasi. Per quanto riguarda gli abitanti delle isole Fiji ci viene descritto il passaggio sulle pietre roventi; troviamo anche altri racconti riguardanti la divinazione e la previsione del futuro. De Martino poi giunge a confrontare le attività paranormali degli stregoni e gli studi sulla fenomenologia paranormale, sull'isteria. Ci parla anche del sogno che presso popolazioni quali i Fuegini svolgono un ruolo fondamentale. Passa dai fenomeni

magici a situazioni psichiche. Analizza alcuni stati psichici come il latah, l'amok e l'olon: rappresentano il dissolversi della presenza o possono creare impulsi incontrollati; non hanno nulla a che fare con la magia da intendersi come formazione culturale. Si tratta di stati stuporosi in cui l'indigeno perde l'unità della propria persona e rimane esposto a tutte le suggestioni possibili, può rimanere immobile, imitare il movimento di un albero o il volo di una farfalla, mentre lo stato amok, in situazioni emotivamente forti, rende l'individuo iperattivo, soggetto a impulsi e movimenti. Questi stati presenti, per esempio presso i Malesi, Tungusi, vanno ricollegati all'angoscia che "*esprime la volontà di esserci come presenza davanti al rischio di non esserci*" (De Martino 1973: 35).

Secondo De Martino la letteratura etnografica che aveva descritto tali comportamenti, pur in modo abbastanza preciso, li aveva interpretati, però, in modo riduttivo, inquadrandoli nell'ambito delle "malattie mentali". Invece De Martino ritiene che si trattasse di complesse figure corporee, come per esempio l'estasi o la possessione in cui si crede che la presenza corporea sia agita da spiriti che possiedono la persona e che quindi si impadroniscono della sua capacità di agire.

In un'altra opera, "*Sud e magia*", pubblicata nel 1959, De Martino analizza i temi della fascinazione, del malocchio, della iettatura, della possessione e sostiene la specificità della cultura subalterna popolare, che manterrebbe in vita una situazione di crisi della presenza esattamente come le società primitive. Inoltre ha descritto la rappresentazione magica della malattia: partendo da una ricerca etnografica che egli condusse negli anni '40 e '50 del Novecento in alcuni paesi della Lucania, ha approfondito la sua teoria riguardante la "crisi della presenza", osservando le esperienze socio-esistenziali dalle quali si generano le rappresentazioni culturali e le pratiche magico-simboliche della malattia. In queste condizioni di labilità della presenza anche in Lucania si innesterebbe la funzione protettiva delle pratiche magiche, tecniche socializzate, tradizionalmente rivolte a proteggere la presenza dalla crisi di miseria psicologica e rischiudere mediatamente le potenze relative, realisticamente

orientate. La nozione di malattia, nella Lucania degli anni ’40 e ’50 era fortemente collegata con la nozione di fascinazione, descritta da De Martino come: “*un senso di dominazione, un essere agito da una forza altrettanto potente quanto occulta, che lascia senza margine l’autonomia della persona, la sua capacità di decisone e di scelta*” (De Martino 1959: 12). La «malattia lucana» è pensabile all’interno di un più ampio sistema di pratiche simboliche che mette in rapporto il corpo, la società, il mondo naturale e soprannaturale. Un’intensa esperienza emozionale produce, secondo l’antropologo, una “crisi della presenza” cioè uno smarrimento della propria capacità di agire, una crisi del proprio modo di stare al mondo. “La crisi della presenza” e “l’angoscia esistenziale” vengono risolte inserendole in un quadro magico. Attraverso una serie di operazioni, di credenze, di cerimonie e attraverso quindi la stessa magia ci si difende dall’annullamento e dalla perdita della propria anima e della propria presenza. L’elemento determinante nel mondo magico lucano è l’esperienza di essere *agito da*. Esserci nel mondo, cioè mantenersi come presenza individuale nella società e nella storia, significa agire come potenza di decisione e di scelta. Secondo De Martino la magia è stata istituita per evitare che il dramma esistenziale di ciascuno resti isolato o relativo. La magia quindi nasce nel momento in cui la precarietà diventa un problema, e il rischio e l’angoscia sollecitano il bisogno di un riscatto. I riti magici sono armamenti culturali il cui scopo è tamponare i rischi della presenza.

De Martino giunge poi a domandarsi se gli spiriti esistano e la sua risposta implica l’ambito di realtà in cui uno si trova: infatti, nella nostra realtà culturale gli spiriti non ci sono, ma in altre realtà gli spiriti esistono e i morti possono camminare. L’antropologo relativizza realtà e reale, perciò i poteri magici vanno considerati all’interno di culture e società storicamente determinate entro le quali il concetto di realtà sarà inteso differentemente.

Un altro contributo a proposito della magia, lo si deve a Clara Gallini. L’antropologa ed etnologa nel 1973 ha pubblicato l’opera “*Dono e malocchio*” in cui scrive che l’ideologia e le pratiche connesse con il malocchio allargano l’analisi eziologica alla dimensione dei rapporti sociali ed economici. Per la sua

inchiesta in Sardegna, l'antropologa parte dall'ipotesi che la società negli anni '70 non solo avesse creato nuove forme di disagio nell'ambito del settore urbano-industriale, ma che, inoltre, chiunque aveva lasciato continuare forme più antiche di precarietà economica, più in particolare nei settori agricolo e pastorale a livello tecnologicamente meno avanzato. La destrutturazione di quest'ultimo sistema, senza una nuova ristrutturazione sociale ed economica dei diversi ambiti di produzione, comporterebbe l'acutizzarsi dei disagi e il perpetuarsi di tutta una serie di atteggiamenti magici. Secondo la Gallini:

> La magia verrebbe in questo caso a perdere ogni eventuale valenza positiva, di integrazione, come invece avveniva, sia pure tra le più diverse contraddizioni, entro l'ambito organizzativo di una società rurale. Rimanendo infine come indice di una profonda dilacerazione non risolta, un messaggio magico sembra anziché oggi dia spazio e nuovi contenuti, aggiornandosi con la denuncia di diversi e attuali disagi. C'è, di fatto, da fare i conti anche con il complesso fenomeno del rilancio urbano della pratica magica, che viene fatta ormai oggetto di largo consumo di massa (Gallini 1973: 10).

Clara Gallini analizza l'ambiente sardo in cui poter fare un confronto tra passato e presente. Dalle sue analisi deduce che le situazioni di disagio venivano e vengono attribuite a due cause magiche: essere colpito da malocchio, ossia dallo sguardo cattivo, o di essere defraudati di un oggetto simbolico. Malocchio e furto magico simboleggiano non solo la precarietà economica, l'ansia per il possesso dei beni e della salute, la chiusura entro l'alveo della famiglia, le aggressività interfamiliari, ma anche la conseguente preoccupazione di aver a che fare con un individuo che sia un possibile nemico, in quanto desidera portar via beni, salute, stabilità domestica. Malocchio e furto magico infatti rivelano anche l'esistenza di un codice sociale positivo, perciò la Gallini ritiene che l'invidia non sia esclusivamente negativa, ma essa possiede una funzione autoritaria e positiva, proponendo così un'equa distribuzione dei beni. L'ideologia dell'invidia (così come gli istituti di scambio analizzati da Clara Gallini) farebbero parte di una regola più vasta definita reciprocità generalizzata.

La Gallini individua alcune tecniche di difesa magica per combattere il malocchio ed esse sembrano indicare l'esistenza di una decisa volontà di socializzazione, ossia di ricostituzione di quel rapporto tra individuo (o famiglia)

e comunità, che il momento emergente del malocchio aveva compromesso (Gallini 1973: 131).

Un'altra studiosa, Elsa Guggino, si è occupata di magia, concentrandosi maggiormente sul mondo magico siciliano. La ricerca della Guggino ha sempre tenuto conto del polo collettivo, cioè di quel sistema di credenze che sorregge ideologicamente le figure dei guaritori. Dalla sua ricerca emersero due tipi di guaritori: i *ciarmavermi* e i *magari*, appartenenti a entrambi i sessi (Guggino 2006:19). La studiosa sostiene che i *ciarmavermi* sono considerati e si autoconsiderano dei medici empirici, il cui sapere è basato sull'esperienza e sulla saggezza trasmesse dalla tradizione e su virtù possedute dalla nascita o acquisite attraverso determinati rituali. Si ricorre a tali «medici» in caso di accidenti, malattie, o malesseri di origine naturale, come per esempio i vermi, una slogatura, mal di testa o di stomaco, ingorgo mammario. Secondo i siciliani questi mali sarebbero l'esito di uno *scantu*, cioè di una paura improvvisa. I *ciarmavermi* liberano anche dal malocchio, esclusivamente quando esso è involontario. I *magari* invece sono coloro che provocano una fattura. Essi sono molto temuti, non tanto perché cattivi, quanto perché si servono di esseri, di anime di trapassati che vagano irrequiete per l'aere. Il potere magico dei *magari* è innato, essi ne sono predisposti dalla nascita. Ai *ciarmavermi* si ricorre quando la gravità del male appare di una certa entità. La Guggino sostiene che ci si rivolga al mago per richiedere una ricomposizione dell'equilibrio psicofisico e gli si affida l'importantissimo compito di restituire l'equilibrio del corpo sociale (Guggino 2004: 284). Questi individui, come detto, sono predisposti dalla nascita, e possiedono doti eccezionali, come la capacità di prevedere gli eventi, di ascoltare la voce degli esseri, di vederli.

Il *magaru* invece "*nel corso della sua formazione percorrerà il tracciato morte-rinascita venendo a costituirsi come sbiadita immagine di un eroe escatologico*" (Guggino 2004: 284). Egli inizialmente si presenterà come un fatturato, subendo le stesse dolorose esperienze dei suoi futuri pazienti. È proprio durante il momento della crisi che, manifestandosi attraverso una serie di malanni e di

disgrazie che lo colpiscono come individuo, ma che investono anche le persone a lui più prossime, si esprime drammaticamente la sua «perdita di sé nel mondo».

Elsa Guggino, analizzando i diversi modi in cui viene operata una fattura, giunse a dedurre che il maleficio consiste nel far sì che uno o più esseri manipolati dalla fattucchiera si impadroniscano della persona data. Perciò lavorare un oggetto significa introdurci gli esseri, oscure entità rese malefiche dall'operatore magico. Il futuro mago-fatturato, mentre attraversa la *crisi* si esprime con altre voci, talvolta utilizzando lingue straniere in base agli esseri che lo posseggono. Il futuro mago dovrà drammatizzare la sua crisi nei termini della possessione, perché a se stesso e alla comunità sia palese fin dall'inizio il contato con potenze in principio dominatrici, e che poi diverranno dominate da lui. Occorre necessariamente che egli le individui, le domini e le controlli per poi trasformarle su un piano simbolico. L'antropologa Guggino sottolinea l'importanza dell'iniziazione del mago, nonostante l'iter possa subire delle variazioni. In seguito al suo apprendistato, al mago verranno commissionate fatture. La Guggino nella sua ricerca sul campo, in Sicilia, riconosce che tali fatture vengono eseguite diversamente, variando da mago a mago:

> Se volessi offrire un quadro standardizzato, potrei ridurre a pochi costanti elementi tutta l'operazione magica: l'esposizione del caso da parte di chi commissiona la *fattura,* l'evoluzione dell'*essere* da parte del mago, il suo pronunciamento con voce aliena (poiché egli è divenuto il *comando*) sulla situazione, la proposta di un viaggio notturno per *visitare* luoghi e persone, la richiesta del nome e dell'indirizzo della persona da fatturare, di una sua fotografia o di un oggetto che le appartenga, oppure di una ciocca di capelli o altro, la richiesta di denaro per comprare ingredienti vari da usare nelle successive sedute e per compensare la fatica della *uscita* notturna al *fatturando* (Guggino 2004: 286).

Il mago attraverso atti e parole esegue la fattura magica, ma non in presenza del committente. In queste operazioni magiche entrano in gioco gli esseri, quelli che il mago evoca e con cui si identifica e quelli che saranno inviati per nuocere insieme all'oggetto lavorato.

La Guggino ritiene che le pratiche magico-terapeutiche della Sicilia siano tutt'altro che rozze e semplici:

> Fin qui potrei concludere insistendo ancora una volta sul fatto che la serie di pratiche magico- terapeutiche rilevate in Sicilia, apparentemente semplici e

> rozze, si avvalgano, piuttosto, di complessi apparati simbolici, ne siano consapevoli o meno terapeuti e pazienti. Esse consentono di organizzare in un linguaggio individualmente e socialmente significativo e, pertanto, di comprendere e controllare l'evento malattia e/o disgrazia (Guggino 2006: 37).

Inoltre la studiosa rileva, dalla sua ricerca etnografica, che la magia deresponsabilizza tutti, aggressori e vittime, ossia la pratica magica interpreta in maniera socialmente conveniente gli accadimenti attraverso un apparato simbolico che informa su tutto ciò che accade. Elsa Guggino, infine, giunge alla conclusione che sono proprio gli esseri i protagonisti delle storie magiche. Gli esseri entrano in gioco quando emerge una materia di senso non codificata e che sfugge ai codici culturali che presiedono all'organizzazione della conoscenza e dell'azione. Gli esseri sono, infatti, ambivalenti ed equivoci, quando la realtà che esprimono si presenta oscura.

Anche Cecilia Gatto Trocchi ha studiato ampliamente il mondo della magia. In "*La magia*" (1994) sostiene che:

> La magia si presenta così come un'ideologia e una prassi che ha come scopo di dominare le forze della natura (persone comprese) servendosi di apposite cerimonie. […] Nella magia confluiscono fenomeni diversi: dalle procedure spicciole delle fattucchiere di campagna alla poderosa costruzione teorica della magia naturale del Rinascimento […] (Gatto Trocchi 1994: 9).

La studiosa ritiene che il potere della magia risieda nell'efficacia simbolica della sua ritualità. Sostiene che il concetto di magia non si possa ridurre a nessuna delle categorie che la riguardano, come per esempio il naturale, l'oltranaturale o il soprannaturale. Infatti il concetto di magia deriva dall'idea unitaria della realtà che non è scissa in fisica e spirituale: secondo la Gatto Trocchi dei, defunti, natura e uomini non appartengono a piani di studi, bensì a una sfera unica, energetica, fluida. Nonostante la sua eterogeneità, la magia esercita un fascino inesauribile sull'uomo. L'antropologa sostiene che le credenze magiche partono dall'idea fondamentale che l'uomo possa condizionare la realtà esterna, servendosi, di pratiche adeguate. La magia esiste sin dalla notte dei tempi, ma bisognerà attendere il IV secolo a. C. per trovare la parola greca *mageia*, utilizzata come ancora noi facciamo in riferimento a quelle dottrine prodottesi dall'incontro delle tradizioni arcaiche e dall'insegnamento portato in Grecia dai

Persiani (Gatto Trocchi 1994:12). Non volendo assolutamente peccare di ellenocentrismo, Cecilia Gatto Trocchi afferma che nel mondo religioso germanico, contrariamente a quanto si può credere si diede più importanza alla magia rispetto ai valori guerrieri e virili. Invece i Padri della Chiesa:

> Considerano la magia come una menzogna, non necessariamente nel senso che le arti magiche siano senza efficacia, nel senso che maghi e stregoni producono i loro effetti evocando e utilizzando quelle forze negative, menzognere e demoniache che Cristo aveva posto sotto la sua signoria. L'esercizio delle arti magiche significa quindi non riconoscere il messaggio di salvezza del Cristo e intrattenere un rapporto privilegiato con Satana, scavalcando, in un certo senso Dio (Gatto Trocchi 1994:14).

Tuttavia la studiosa nota che i vari temi della polemica antimagica del Cristianesimo trovano la loro sistemazione più completa nella *Summa* di Tommaso D'Aquino: secondo San Tommaso l'ipotetica efficacia delle arti magiche deriva dal potere che Dio concesse ai demoni dopo l'avvento del Cristo. Chiunque scelga quest'efficacia residua si pone anche involontariamente in contrasto con l'ordine cosmologico del Cristo. La Gatto Trocchi sottolinea che, nonostante il contrasto tra arti magiche e idolatria, la magia continui a esistere e l'intervento del mago sulla natura prescinde dalla realtà religiosa e dalla concezione di un Dio personale a cui solo è dovuto il potere di agire sull'ordine naturale delle cose e sulle leggi che presiedono al processo del reale.

Oggi, la studiosa nota che il ritorno dell'occultismo e della magia, il pullulare di sette, congreghe, associazioni si pongano come scopo la conoscenza del sapere magico per attivare la propria realizzazione e salvezza spirituale. Dalle sue ricerche inoltre ha dedotto che la magia viene ampiamente praticata in mezzo a noi e non in luoghi sperduti, bensì in città universitarie, nei quartieri residenziali di Roma, Milano, Palermo. La magia non viene pratica da personaggi e figure di disadattati sociali o psichici: molti hanno un lavoro regolare o sono individui razionalissimi. La magia italiana non presenterebbe, secondo la Gatto Trocchi, caratteristiche fondamentalmente diverse da quella praticata nelle società cosiddette primitive; al di là del folklore dei maghi italiani, degli astrologi e dei veggenti ormai computerizzati, le credenze nella magia presentano un enigma. Così la Gatto Trocchi parla della magia:

> La magia appartiene all'ordine del simbolico: le sue credenze, i suoi riti, le sue pratiche hanno senso solo all'interno di un universo semantico chiuso e delimitato: si tratta di un linguaggio di gesti che non riesce a comunicare nulla a chi è privo del codice di decifrazione dei suoi simboli e delle sue articolazioni significative (Gatto Trocchi 1994:36).

La morfologia e la sintassi della magia si basano su una struttura immanente che postula l'esistenza di forze occulte benefiche e malefiche, di realtà immateriali e potenti, permeano l'universo e sono isomorfe al pensiero umano. Il postulato dell'esistenza di forze magiche è dato a priori, e al di là e al di fuori dell'esperienza è un assioma incontrovertibile perché ritenuto vero una volta per tutte. La verifica è un postulato tipico della scienza e non del pensiero magico.

1.3. Figure del mondo magico: sciamani, streghe e stregoni

Per sciamanesimo si intende lo studio e la pratica dei principi e delle tecniche degli sciamani, che mettono in relazione la propria forza vitale con lo spirito di ogni altro essere o cosa, umani, animali, vegetali, minerali o esseri celestiali. Per la cultura sciamanica tutto è vivo l'uomo stesso è parte di un cosmo vivente che comprende tutto. La relazione tra lo sciamano e tutte le cose è viva. De Martino definisce lo sciamano come *"un vero e proprio Cristo magico"* (De Martino 1948: 122), che in qualche modo trascina nel suo riscatto l'intero gruppo sociale. Ritroviamo sciamani presso i Tungusi e i Manciù: solitamente gli sciamani agiscono quando è buio poiché alcuni spiriti preferiscono non agire durante il giorno. Le tecniche comunque sono tutte differenti. Possiamo avere l'utilizzo di tecniche oniriche o l'impiego di sostanze tossiche e narcotiche. Queste tecniche fungono da preparazione alla trance o possono essere il mezzo per comunicare con gli spiriti. La vocazione dello sciamano si annuncia come uno squilibrio psichico e l'accettazione della vocazione implica la guarigione. Ne "*Il mondo magico*" De Martino ci descrive il percorso che, necessariamente, occorre compiere per diventare sciamano. Di notevole importanza è il periodo che va dalla prima vocazione alla padronanza degli spiriti: ci si rivolge a un individuo che è già sciamano esperto, gli si porta un regalo o meglio lo si fa agli spiriti che

aiuteranno il novizio. Lo sciamano invocherà gli spiriti affinché eliminino dal novizio tutto ciò che potrebbe impedirgli di essere un buono sciamano. Dopo l'allontanamento degli ostacoli, il futuro sciamano verrà «illuminato» da una luce che attraverserà il suo corpo e il cervello, che gli permetterà di vedere nell'oscurità: ora potrà guardare nelle tenebre e vedrà eventi futuri. L'iniziazione prosegue: il futuro sciamano deve cercare il sostegno degli spiriti adiutori, affinché lo aiutino, in particolare in futuro, a conservare il suo potere. Egli incontrerà personalmente tali spiriti, i quali non potranno essere scelti dallo sciamano, ma saranno essi a mostrarsi, di propria iniziativa. Durante il suo tirocinio lo sciamano si ritirerà in un luogo solitario in mezzo alla natura. Un altro step è di acquistare il potere di vedere se stesso come uno scheletro, ossia privo di carne e di sangue (De Martino 1973: 71-72). Talvolta l'iniziazione può mancare e il potere metagnomico può essere conquistato in seguito a un trauma psichico:

> Uvavnuk era diventata sciamana nel modo seguente: in una sera particolarmente buia, illune, Uvavnuk era uscita dalla capanna per soddisfare un bisogno. D'improvviso apparve nel cielo una palla incandescente di fuoco, e prima che essa potesse fuggire la colpì ed entrò in lei. Nello stesso momento sentì che in lei tutto si illuminava, e perse la conoscenza. Ma da quel momento essa diventò una grande sciamana. Questo spirito essa lo aveva visto appena prima di perdere i sensi. Aveva due specie di corpi che fendevano fiammeggiando lo spazio: da un lato era un orso, dall'altro un essere simile all'uomo: la testa era quella di un uomo con i denti di un orso (De Martino 1973: 73).

Ma quando agisce uno sciamano? Qualora un paziente malato si rivolga a uno sciamano quest'ultimo lo interroga per sapere qual' è la causa della malattia, allo stesso modo verrà interrogato lo spirito adiutore. Tale malanno per esempio, potrebbe essere causato dalla violazione di un tabu e allora compito dello sciamano sarà rimuovere tale colpa (De Martino 1973: 77). Lo sciamano svolge un ruolo fondamentale per l'intera comunità in cui vive: se egli viene a mancare o perde il controllo degli spiriti, questi ultimi non potranno essere padroneggiati e diventeranno liberi producendo effetti dannosi per la società. Si raggiungerà un equilibrio solo se un nuovo sciamano riprenderà il controllo sugli spiriti.

Quando si parla di sciamani si è soliti pensare a popolazioni nord-asiatiche, africane e amerindiane. Tuttavia attualmente, tra nuovi gruppi di occultisti,

esoterici e praticanti di magie esotiche e orientali, lo sciamano riscuote un notevole successo. Questo successo è dovuto al fatto che lo sciamano è in contatto con le forze della natura, comunica con l'aldilà e con il mondo dei morti, cura malattie, tutto attraverso rituali e cerimonie in cui si esalta l'efficacia simbolica.

Oggi, l'idea demartiniana di un "*Cristo magico*" impersonato dal famigerato sciamano che non fonda una religione, ma "una tradizione" è pane quotidiano non per Tungusi e gli Indios bensì per gli adepti a culti innovatori che ruotano intorno a figure di tipo sciamanico (Gatto Trocchi 1996: 204) .

Jane Monnig Atkinson parla di un neo-sciamanesimo, sviluppatosi negli Stati Uniti e in Europa, nato nel 1960 e 1970, come conseguenza di interessi in religioni non occidentali, nell'ambientalismo e nell'antropologia popolare (Atkinson 1992:322). Inoltre:

> "Neo-shamanism" or "urban shamanism" offers a form of spiritual endeavor that aligns its adherents at once with Nature and the primordial Other, in opposition to institutionalized Western religions and indeed Western political and economic orders. It presents in the 1980s and 1990s what Buddhism and Hinduism provided in the preceding decades, namely a spiritual alternative for Westerners estranged from major Western religious traditions. Particularly appealing for its "democratic" qualities that bypass institutionalized religious hierarchies, the new shamanism is compatible with contemporary emphases on self-help, self-actualization, and-not incidentally-rapid results. According to reports, it takes far less time for people to learn to achieve altered states of consciousness through shamanic techniques than through spiritual practices such as yoga and meditation -as indeed might be expected of spiritual techniques developed first in societies with minimal specialization and no full-time religious specialists (Atkinson 1992:322).[1]

[1] **Trad.** *"Il "Neo-sciamanesimo" o "sciamanesimo urbano" offre una forma di sforzo spirituale che allinea i suoi seguaci in una sola volta con la natura e con il primitivo altro, in opposizione alle religioni occidentali istituzionalizzate e agli ordini politici ed economici occidentali. Si presenta negli anni 1980 e 1990 ciò che il buddismo e l'induismo hanno fornito nei decenni precedenti, vale a dire un'alternativa spirituale per gli occidentali, allontanati dalle grandi tradizioni religiose occidentali . Particolarmente interessante per le sue qualità "democratiche" che ignorano gerarchie religiose istituzionalizzate, il nuovo sciamanesimo è compatibile con enfasi contemporanee sul self-help, auto-realizzazione, e -non per inciso- rapidi risultati. Secondo i rapporti, ci vuole molto meno tempo per le persone a imparare a raggiungere stati alterati di coscienza attraverso tecniche sciamaniche che attraverso pratiche spirituali come la yoga e la meditazione, come del resto ci si poteva aspettare da tecniche spirituali sviluppate prima in società con specialisti religiosi aventi una specializzazione minima e non a tempo pieno".*

Altre figure del mondo magico, che tramano azioni negative per gli uomini, sono le streghe e gli stregoni. Il termine stregoneria deriva dal vocabolo latino *strix*, ovvero strige, uccello notturno presente in antiche favole, che succhiava il sangue dei bambini nella culla e trasmetteva loro il proprio latte avvelenato. Potrebbe anche derivare dal verbo latino *strideo*, ossia *stridere*, emettere suoni acuti e sibilanti.

Ecco quanto afferma l'autrice Cecilia Gatto Trocchi riguardo le streghe:

> La stregoneria positivista ha definito la credenza nelle streghe come una psicosi di massa che, guarda caso, mescolava idee cristiane e relitti dell'antico paganesimo. Le premesse poggiavano da un lato sulle idee cariche di timori intorno al demonio, realmente esistente per la cultura cristiana, dall'altro su "fantasticherie sempre più confuse" come la capacità magica del maleficio, la possibilità di nuocere con l'aiuto dei demoni, di volare, di attuare metamorfosi animalesche e di avere rapporti sessuali con i demoni nel famoso *sabba* (Gatto Trocchi 1996: 84).

Nel sec. XII si diffuse la credenza del sabba (o tregenda) delle streghe: si tratta di raduni in cui erano eseguiti riti magici e propiziatori, in onore della natura e dell'universo. Si eseguivano poi delle danze con ritmo ipnotico in cui erano eseguiti particolari movimenti. Le danze terminavano in un'orgia che permetteva la liberazione della parte animalesca, difatti spesso si danzava vestiti con pelli e teste di animali. Questi raduni avvenivano in dati giorni e in determinati luoghi, rigorosamente di notte e le streghe venivano trasportate da oggetti e animali come scope e caproni o grazie all'utilizzo di speciali unguenti che esse si spargevano sul corpo. In generale gli studi sulla stregoneria forniscono un'immagine di male e di fare male: è un male bestiale compiuto dalla strega, il cui agire risulta trasgressivo rispetto ai principi morali della vita umana e sociale. In Europa, in particolar modo durante il Rinascimento, si giunse alla caccia delle streghe. Anche l'autrice Cecilia Gatto Trocchi, ne "Il risorgimento esoterico", pubblicato nel 1996, si è occupata del fenomeno:

> Secondo l'Inquisizione, dato che l'attività delle streghe era fondata sul patto con il diavolo essa implicava un'apostasia e perciò rientrava nel reato di eresia. Arrestate e interrogate le streghe avrebbero fornito confessioni cervellotiche, costrette dalla tortura; negli anni avrebbero sempre più aderito al modello imposto dagli accusatori, espresso nel *Malleus Maleficarum* dei domenicani E. Institor (Krämer) e Splenger (1489) (Gatto Trocchi 1996:84).

Dunque la persecuzione di streghe e stregoni fu conseguenza della teologia medievale, dell'organizzazione ecclesiastica e dei processi per magia messi in piedi dall'Inquisizione. Molte streghe, messe alle strette e sotto tortura, confessarono rituali mai compiuti. Le streghe erano accusate di pratiche orgiastiche, di sacrifici umani, di causare siccità, epidemia, sterilità. Papa Innocenzo VIII il 5 dicembre 1484 promulgò la bolla pontificia "*Summis Desiderantes Affectibus"* (desiderando con supremo ardore). Il pontefice vi affermava la necessità di sopprimere l'eresia e la stregoneria. Di conseguenza l'enciclica ammetteva l'esistenza delle streghe, e dava pieni poteri all'Inquisizione, riconoscendole il permesso di prendere tutte le misure necessarie per eliminare le streghe. Benché sia proprio in Italia la nascita della base religiosa, filosofica e teologica sulla caccia alle streghe non è in questo Stato che si scatenarono più violentemente queste persecuzioni. Nonostante la presenza dell'Inquisizione Cattolica in Italia le vittime di questa persecuzione furono ben più numerose sia in Francia, in Gran Bretagna e in Germania.

1.4 I Tarantati e gli Argiati

Il tarantismo è legato anche a una riscrittura del mito di Arakne. Alcuni fanno risalire la nascita della taranta alla trasformazione in ragno di una ragazza, Arakne, sedotta da un marinaio e abbandonata dopo una notte d'amore. La fanciulla attese per molti anni il ritorno del suo amato e quando questo avvenne, la nave del ragazzo affondò durante l'attracco. Arakne soffrì intensamente per la perdita del suo amato. Fu così che Zeus la trasformò in taranta, perché potesse vendicarsi delle sofferenze subite. Nel tarantismo ci si trova di fronte a un eccezionale esempio di come il mito, quando si lega al rito, possa davvero generare comportamenti reali.

Così si giunse all'ipotesi che il fenomeno del tarantismo (inizialmente diffuso in tutta la Puglia e nel regno di Napoli, e poi circoscritto al solo territorio del Salento) derivasse dal morso di un aracnide velenoso.

Ernesto De Martino in “*La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*”, diede un notevole contributo allo studio del tarantismo. Il ragno che darebbe vita al tarantismo è la *lycosa tarentula*, la taranta, grosso aracnide peloso, di colore scuro con dei disegni colorati sul dorso e nel ventre. Taranta, morso e veleno hanno un significato simbolico. Vi sono tarante ballerine o canterine quindi più sensibili alla musica e al canto, oppure altre sono tristi e mute e richiedono canti melanconici. Il veleno della taranta iniettato nelle vittime dura sin tanto che il ragno è in vita o finché non si estingue la sua discendenza.
Quando si riscontrava il primo morso? In linea di massima il primo morso si riscontra durante il più intenso periodo di lavori agricoli, tra maggio e agosto. Caratteristici sintomi del tarantismo sono:

> La caduta al suolo, senso di spossatezza, la angoscia, lo stato di agitazione psicomotoria con obnubilamento del sensorio, la difficoltà di mantenersi in piedi, il mal di stomaco, la nausea e il vomito, le varie parestesie, i dolori muscolari, l’esaltazione dell’appetito venereo […] (De Martino 1996:52).

Invece analizzandolo culturalmente, il tarantismo si manifesta non come disordine psichico, ma come un insieme di simboli culturali quali la musica, la danza, i colori, che eliminano la crisi dell’avvelenamento. Per uccidere la taranta occorre imitarne la danza, ossia la tarantella: il tarantato diventa ragno, lo si costringe a danzare fino a farlo stancare, inseguirlo e calpestarlo con violenza. Si ha un vero esorcismo coreutico-musicale. Un altro elemento simbolico è il colore: la taranta come già detto, può essere di vario colore, perciò avrà delle inclinazioni per questo o quel colore. Infatti, la visione di determinati colori, variabili da caso a caso, talvolta può agitare il tarantato e causarne l’interruzione della danza:

> A un certo momento della vicenda, si affacciò alla porta un giovane con una maglia a fasce rosse e gialle: subito la tarantata che stava eseguendo la fase in piedi di uno dei suoi cicli coreuti, entrò in agitazione non danzando più a tempo e dando segni palesi di interrompere il rapporto che la vincolava con i suonatori, gli strumenti e la musica. I presenti a loro volta, […], si affollarono alla porta gridando contro il malcauto giovane che con il rosso e il giallo della sua maglia aveva alterato il funzionamento del dispositivo […]. Restava però da riparare il dispositivo, che continuava a non funzionare: la tarantata sbandava qua e là come ebbra, e l’orchestrina suonava ormai a vuoto […]. Non c’era che un mezzo per riparare l’apparecchiatura guasta, gettare sulla tarantata nastri gialli e rossi, e fare scaricare su essi la sollecitazione eccentrica che avevano stimolato. […]

> i familiari cominciarono dapprima a lanciare sulla tarantata, come per prova, un nastro giallo, senza ottenere nessun effetto e poi un nastro rosso che si rilevò pertinente alla situazione, poiché la tarantata si precipitò su di esso, lo afferrò selvaggiamente, lo fissò con sguardo cupo e avido come per assorbire il colore […]. Il danno era stato riparato (De Martino 1996:69).

Insomma, per rimediare sul tarantato vengono lanciati dei nastri proprio di quei colori che avevano causato l'agitazione, cosicché tale agitazione verrebbe scaricata sui nastri stessi. Questo è un tipico esorcismo domiciliare che viene descritto da De Martino: ha una durata di tre giorni e si svolge dall'alba al tramonto con una sola pausa durante la parte centrale della giornata. Questo particolare esorcismo coreutico musicale conferisce ai suonatori il carattere di esorcisti, medici e artisti che svolgono un ruolo fondamentale nel rituale. Un secondo esorcismo poteva essere eseguito nella Cappella di Galatina: qui il tarantato ripropone la danza già eseguita in casa, ma stavolta senza accompagnamento musicale, l'esorcismo terminava con il bere un bicchiere d'acqua del pozzo miracoloso situato nei pressi della Cappella. Il rito giungeva al termine il 29 giugno, quando tutti i tarantati si recavano presso la Cappella di Galatina: si tratta di una località di estrema importanza poiché era l'unico luogo del Salento in cui non era presente la velenosità del ragno. Quello di Galatina, infatti, è un territorio immune al tarantismo per una straordinaria protezione concessa da San Paolo. Questa chiesetta sarebbe stata in origine la piccola abitazione nella quale il Santo trovò accoglienza nel suo viaggio verso Roma. Quando la lasciò, per ringraziare chi lo aveva ospitato, conferì loro e a tutta la loro discendenza il dono della guarigione dal morso di animali velenosi, da utilizzare insieme all'acqua del pozzo associato alla casa, da allora arricchito da proprietà magiche. Il pozzo esiste ancora, ma la sua bocca presente nella sacrestia dalla quale si attingeva quest'acqua miracolosa, fu murata dal sindaco di Galatina nel 1959 in quanto l'acqua che sorgeva al suo interno risultò contaminata e nociva per la salute.

Durante il raduno del 29 giugno erano assenti gli accompagnamenti musicali, perciò talvolta i tarantati accennavano per breve tempo una melodia ritmica, altri ancora una melodia malinconica. Veniva a crearsi un rituale caotico e scoordinato.

Quella che oggi si festeggia gli ultimi tre giorni di giugno con bancarelle, stand di dolciumi, musica tipica e tante luminarie, rappresenta un periodo in cui le vittime del terribile morso della taranta potevano chiedere la grazia a "*Santu Paulu de le Tarante*" ed essere liberate dai terribili effetti di questo tremendo veleno. Il tarantismo fa ora parte del patrimonio folklorico.

Un fenomeno per certi aspetti simile al tarantismo è quello dell'argia sarda. Gli argiati erano gli individui che venivano morsicati dall'argia. L'argia non corrisponde alla taranta (*lycosa tarantula*) ma a una specie di mutilla, un imenottero vespiforme, le cui femmine rassomigliano alle formiche e sono screziate di giallo e di rosso. L'argia, chiamata *alza* in alcuni paesi del Logudoro, era un insetto molto temuto in Sardegna.

Aggredisce all'improvviso, di solito con un salto, sbucando inaspettatamente dalle spighe, il suo morso produce tumefazioni sulla parte colpita, causa uno stato paraplegico, interessante gli arti e la schiena, bruciori diffusi. Non colpiva a un'ora specifica, poteva morsicare di notte, all'alba o a mezzogiorno, ma sicuramente colpiva durante i lavori pastorali, o durante la mietitura. Si ritiene che l'argia abbia il suo habitat tra le zolle, sotto le messi, o nel terriccio delle aie. L'argia rappresentava un pericolo per l'intera comunità sarda: paura e impotenza implicavano l'esorcizzare e lo scongiurare la puntura.

Del fenomeno dall'argia si è occupato Ernesto De Martino nell'opera "*La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud":*

> L'argia mitica dei sardi si articola in tre specie, la nubile, la sposa e la vedova, e il trattamento degli avvelenati differisce secondo il tipo di *argia* che ha morso: in particolare l'argia vedova, associata simbolicamente al colore nero, richiede sempre il lamento funebre (De Martino 1996: 196).

Per l'esorcismo si organizzavano tre gruppi di ballerini, uno formato da nubili o celibi, uno da sposate o sposati e un terzo formato da vedove o vedovi. Ciascun corpo esorcistico di ballerini rappresentava un tipo di argia e in seguito alla loro prestazione coreutico-musicale l'avvelenato indicava quale rappresentazione gradiva cosicché si poteva risalire alla specie dell'argia. Si trattava per esempio di una possessione da parte di una nubile, se la vittima avesse gradito la rappresentazione del corrispondente corpo esorcistico.

Nel sassarese invece ci si riuniva vicino all'argiato e questi avrebbe scelto un ballerino col quale avrebbe iniziato a cantare, interrompendo, con una caduta a terra, l'esibizione e questo intervallo musicale veniva ripreso con una nuova esibizione. In questo caso la possessione sarebbe dipesa da un'argia nubile. Nel caso si fosse trattato di un'argia sposata, la vittima o avrebbe imitato il comportamento di una gestante e pertanto i presenti avrebbero chiamato una levatrice, oppure l'argiato avrebbe imitato una puerpera e gli sarebbe stato consegnato un pupazzo da accudire. Infine se l'avvelenamento fosse stato causato da un'argia-vedova il posseduto avrebbe dato vita a un lamento funebre per il marito morto e gli astanti avrebbe fatto parte del coro (De Martino 1996: 197).

In altre zone della Sardegna un rituale per guarire i dolori prodotti della morsicatura consisteva nel sotterrare la vittima sino al collo e mettendolo nel forno ancora caldo e ballando e cantando intorno al suo giaciglio (Cabiddu 1965:328). Un'altra cura era eseguita disponendosi intorno all'argiato e, muovendo i loro setacci per la farina su telai di legno, producevano così dei suoni che erano accompagnati con canti femminili. Talvolta l'individuo morso dall'argia era immerso in una tinozza piena d'acqua calda. In altre aree sarde, invece, il malato era avvolto in un sacco e seppellito fino al collo nel letame.

Il mito vuole che le arge siano anime condannate, cattive perché un tempo furono persone che il giorno del Corpus Domini, mentre passava la processione non resero omaggio a Gesù Cristo. Trasformate in arge, vollero vendicarsi e resero mortale il loro morso ma Gesù Cristo mitigò le conseguenze di questa ritorsione: la loro puntura non avrebbe provocato la morte, ma il ballo e giorni di festa.

A questo mito cristianizzato e di condanna, si affianca l'ideologia di un'argia che è sempre di sesso femminile, ed è un'anima, di persona viva o defunta, che proviene da un altro paese considerata un'anima cattiva o condannata che trasferisce la propria pena nella persona da lei colpita.

Capitolo secondo.
Vita magica a Tula

2.1. Malocchio, diagnosi e cura

Un rito magico, tuttora molto conosciuto e ancora molto praticato, è il rito dell'eliminazione del malocchio. In linea generale le aree in cui è più diffusa questa credenza sono, in particolare, le aree mediterranee, mediorientali e ispanico-americane (Cabiddu 1965: 242).

Concentrando l'attenzione al solo territorio italiano, l'idea del malocchio, ossia della fascinazione negativa per opera di esseri umani, costituisce una credenza diffusa. De Martino, in "*Sud e Magia"*, fece una descrizione del rituale della fascinazione ancora notevolmente attuale:

> La fascinazione comporta un agente fascinatore e una vittima, e quando l'agente è configurato in forma umana, la fascinazione si determina come *malocchio*, cioè come influenza maligna che procede dallo sguardo invidioso (onde il *malocchio* è chiamato invidia), con varie sfumature che vanno dalla influenza più o meno volontaria alla *fattura* deliberatamente ordita come un cerimoniale definito, e che può essere - ed è allora particolarmente temibile - fattura a morte (De Martino 1977:13).

Anche l'autrice Clara Gallini, diede un notevole contributo allo studio dell'ideologia del malocchio in Sardegna. In *"Tradizioni sarde e miti d'oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe"* (1977) fornisce una concisa descrizione della credenza:

> È una forza che se si credesse al diavolo non si esiterebbe a definire come di origine demoniaca. Ma non avviene affatto dall'inferno: proviene da persone vive e vegete, che circolano tra gli uomini, e che possono produrre guasti irreparabili se guardano in un certo modo qualcosa di florido, che goda di benessere, successo, fortuna. Dietro credenze di questo genere sta la miseria, il sospetto, l'invidia nei confronti del pur scarso bene altrui. Stanno tensioni sociali e dipendenze economiche. (Gallini, 1977:71).

Nella variante logudorese della lingua sarda, l'atto di procurare il malocchio è chiamato "*ponere oju"* o *"cuppu 'e oju"*, che letteralmente significa "*mettere*

occhio” “o *colpo d’occhio”* mentre in Campidano è chiamato “*oju liau”* o *“pigau”* o *“ogu malu”*.

Esistono alcuni personaggi ai quali viene riconosciuto il potere, talvolta inconscio, di procurare il malocchio al compaesano o alle cose con cui essi entrano in contatto. Nell’ideologia sarda, il malocchio viene spesso descritto come una qualità biologica propria di alcuni individui, tant’è che può essere tramandata «di padre in figlio», poiché risiede nel sangue. Anche a Tula vi sono esempi di individui che hanno trasmesso questo potere malefico ai propri figli:

> M’ammento sempre de Tia […] inue passaiat issa suzzediat calchi cosa. Idiat unu bellu vasetto 'e fiores in d’unu balcone? L’abaidait e punt’ibia n'de falait in terra…segadu in milli bicculos.[2]

Mentre zio A. P. ci racconta della figlia di Tia […] che allo stesso modo della madre possedeva l’occhio maligno:

> Una die este intrada a bidere sa mobilia de una domo noa…appena comporada. L’ada abbaidada e at nadu: «Itte bellu ipiju!» e a s’iscutta e ruttu a terra.[3]

Un’altra testimonianza riguardo la trasmissione del malocchio riguarda un padre e un figlio:

> Su fizu este comentu su babbu, l’ada eredidadu… calchi annu faghede fimus in palestra est intradu isse at abbaidadu a […] e l’at nadu: «A puru tue che ses?» Poi amus cominzadu a faghere sos esercizios e a s’iscutta […] est rutta e sa segadu s’anca![4]

Invece del padre di questo Signore viene detto:

> Fimus in Crasta, M. fiza mia fi minoredda, fi in sa carrozzina… Issa no ait mai leadu ciuccietto però bi lu poniaimus sempre intro sa carrozzina… comunque incontramus […] e s’ada abbaidadu a fiza mia e l’at nadu:«abbà itte brava no leada mancu su ciuccietto!» Attacada a pianghere M. ma folte non n′de la finiat pius… fimus asucconados… li cheria dare su ciuccio e no bi fi pius in sa carrozzina…ipparidu! Tando semus andados a Oschiri a lu

[2]Intervista a G. S. 81 anni, Tula. **Trad.** *“Mi ricordo sempre di zia […] dove passava lei succedeva sempre qualcosa. Vedeva un bel vasetto di fiori in una finestra? Subito dopo cadeva a terra…rotto in mille pezzi.”*

[3]Intervista ad A. P., 78 anni, Tula. **Trad.** *“Un giorno è andata a vedere gli arredi di una casa nuova…appena acquistati. Li ha guardati e ha detto «che bello specchio!» e subito è caduto a terra.”*

[4] Intervista ad A. M. 79 anni, Tula. **Trad.** *“Il figlio è come il padre, l’ha ereditato... qualche anno fa eravamo in palestra è entrato lui ha guardato […] e le ha detto: «Ci sei anche tu?» Poi abbiamo iniziato a fare gli esercizi e poco dopo […] è caduta e si è rotta la gamba.”*

> comporare e fi tottu tancadu, semus andando a Othieri, in farmacia e comente l'appo dadu su ciuccietto subitu s'est calmada.[5]

Non si esclude, tuttavia, che qualsiasi individuo possa «gettare» il malocchio, anche senza volerlo, e ciò può accadere soprattutto se la persona colpita si trova in una situazione di particolare debolezza:

> Può succedere che una persona ti guarda e basta e dopo qualche ora stai male, ti da mal di testa o mal di pancia. Se sei debole ti becca subito. Ada a essere invidia bo… *o fossi bi l'at in su sambene*. Una olta fimus intrende a cheja, fimus eo e fiza mia, issa fi minore e Tia […] l'at nadu: «Itte bella pisedda e abbà itte bellos ojos mannos paret chi faeddene!». Bè est incominzada sa missa e no semus devidas recuire ca sa pisedda istaiat male, dolore 'e matta folte… semus arrividas a domo e gai sunu incominzados sos bombitos… eo no ischia pius itte faghere a sa fine so andada a domo de Tia […] e at fattu sa meighina e s'oju… e subitu bi l'appo fatta buffare a fiza mia… a s'iscutta istaiat mezzus.[6]

Anche un'altra curatrice sostiene che il malocchio:

> Est in su sambene, no est cattiveria. Unu bi naschede… a bias mancu sind' abbizzat.[7]

Max Leopold Wagner scrisse che il malocchio si trasmette da uno jettatore o una jettatrice (cioè da un individuo che *jetta*, che getta la sfortuna), e che la qualità di jettatore è congenita, cioè non si può acquistare. Wagner, in "*Il malocchio e credenze affini in Sardegna"* afferma che lo jettatore e la jettatrice vengono descritti nella credenza popolare come monocoli oppure hanno occhi a punta, adatti per colpire. Dunque "*podet ponnere oju"*, può dar vita al malocchio, chiunque, specie se possiede determinate caratteristiche fisiche: per esempio si pensa che lo jettatore abbia gli occhi verdi o guerci. Altre credenze variamente

[5] Intervista a F. A. 50 anni, Tula. **Trad.** *"Eravamo a Castro, M. mia figlia era piccolina, era nella carrozzina… lei non aveva mai usato il ciuccio, però glielo mettevamo sempre dentro la carrozzina… comunque incontriamo […] si guarda mia figlia e le dice: «guarda che brava non usa neanche il ciuccio!» M. inizia a piangere, intensamente, non smetteva più…ci siamo spaventati…le volevo dare il ciuccio ma nella carrozzina non c'era più…sparito! Allora siamo andati a Oschiri per comprarlo e i negozi erano tutti chiusi. Siamo andati a Ozieri in farmacia e appena le ho dato il ciuccio, si è subito calmata."*

[6]Intervista a S. F. 83 anni, Tula. **Trad.** "*Sarà l'invidia…o forse ce l'ha nel sangue. Una volta stavamo entrando in chiesa, eravamo io e mia figlia, lei era piccolina e zia […] le ha detto: «che bella bambina e guarda che occhi belli grandi, sembra che vogliano parlare!». È iniziata la messa e siamo dovute rientrare a casa perché la bambina stava male, aveva un forte mal di stomaco…appena siamo arrivate a casa sono iniziati i vomiti…io non sapevo più che fare e alla fine sono andata da zia […]e le ha fatto la medicina dell'occhio…subito l'ho fatta bere a mia figlia…si è sentita subito meglio"*.

[7] Intervista a F. F. 76 anni, Tula. **Trad.** *"È nel sangue, non è cattiveria. Uno ci nasce…a volte neanche se ne accorge."*

diffuse in Sardegna ritengono che gli jettatori possiedono due pupille in ogni singolo occhio (Cabiddu 1965:244). Nel Campidano si dice che lo jettatore abbia "*s'oju e crabu*", occhio di caprone, ossia la pupilla più grande del normale. Ma l'influenza negativa dello sguardo può avere anche altre origini, non connesse a sentimenti negativi:

> Tia mia faghiada sa maighina e s'oju... Mi narait sempre chi su troppu amore tzeltas bias faghe male… Infatti m'ammento sempre de una signora chi poi de battor fizas aiat appidu unu masciu. Fi una grande gioia custu masciu minoreddu poi de tanta feminasa… e sa mama gai una die a sa creadura l' a nadu: «fizu meu bellu!»… e il bambino dopo e… boh è come svenuto e subito è andata da una vicina di casa a farsi fare la medicina dell'occhio. Il bambino stava fermo, non si muoveva…issa fi a boghes, disiperada fi. Bi l'ana fatta sa maighina e bind'aiat meda... su piseddu l'a buffada e poi este istadu ene. Ma isco chi este suzzessu atteras biasas.[8]

Oltre alle già citate cause del malocchio, un'altra ipotesi sull'origine del malocchio fu elaborata da Clara Gallini: riguardava il dono inteso come una struttura portante della reciprocità. Esisterebbe, infatti, una sorta di opposizione tra malocchio e dono riguardo la concezione popolare della mitica uguaglianza tra gli uomini, secondo la quale a tutti dovrebbe spettare una uguale misura di «beni». Certo, il dono provocherebbe una circolazione di beni in base «all'offrire» e «al ricevere», e allora il malocchio attraverso il «furto magico» e l'invidia mira a riequilibrare le disuguaglianze di coloro i quali possiedono i «beni» in misura superiore agli altri. Infatti, la Gallini sostiene che:

> L'«invidia» non è una motivazione psicologica: è anzitutto una norma sociale, non esclusivamente negativa, attraverso la quale il gruppo afferma come proprio diritto la sua funzione autoritaria e punitiva. La norma che si propone è quella dell'equa distribuzione dei beni. Parte, di fatto da una proposta di parità: dobbiamo essere tutti «alla pari», cioè ciascuno ha diritto a una parte di bene rigorosamente eguale a quella degli altri. Nonostante le proprie asserzioni, questa norma presuppone l'esistenza di una società gerarchizzata di tipo feudale, ordinata secondo due livelli reciprocamente impermeabili, nell'ambito dei quali ciascun individuo o ciascuna famiglia deve «stare al proprio posto». La regola sociale apparentemente egualitaristica è indirizzata al controllo di due rischi: l'ascesa a titolo

[8] Intervista ad A. F. 67 anni, Tula. **Trad.** *"Mia zia faceva la medicina dell'occhio e mi diceva sempre che il troppo amore, a volte, fa male. Infatti mi ricordo sempre di una signora che dopo quattro figlie ebbe un figlio maschio. Fu una grande gioia, un maschietto dopo tante femmine… e, così la mamma un giorno ha detto al piccolino: «figlio mio bello!» […] Lei urlava, era disperata. Gli hanno fatto la medicina e ce n'era molto… il bambino l'ha bevuta e dopo si è ripreso. Ma so che è successo altre volte".*

> personale da un livello all'altro e la perdita dell'integrazione nell'ambito del proprio livello e quindi nell'ambito dell'intero gruppo. Il controllo sociale- l'«occhio» di tutti – vigila costantemente a che non si trasgredisca la regola (Gallini 1973: 13).

Sono molteplici le motivazioni che dal passato hanno spinto, e spingono, gli uomini a cercare di trovare un'origine o una causa delle loro sventure nel nefasto potere di qualcuno che riesce a intervenire sui destini, infrangendo così le certezze della scienza e i dogmatismi della religione. Così scrive, a proposito, Cecilia Gatto Trocchi: "*Perché l'uomo è condannato alla sofferenza? Si chiede la mente umana travagliata dal dolore. La magia risponde: «perché qualcuno malignamente ha gettato il malocchio sul sofferente»* " (Gatto Trocchi 1994: 35). La mente umana, quindi, preferisce non ammettere l'esistenza di fato e destino di fronte ai quali l'uomo sarebbe impotente, allora preferisce possedere formule magiche per scacciare il malocchio e riavere la salute perduta. Allo stesso modo attribuire al malocchio le colpe di un lavoro mal riuscito o andato male mette in moto una deresponsabilizzazione che offre conforto:

> Una notte nel forno dove lavorava mio marito non si riusciva a fare il pane, nulla, sembrava che le macchine girassero a vuoto, non si riusciva proprio a impastare. La cosa è andata avanti più o meno per un'ora ma appena mi ha chiamato per dirmelo ho svegliato subito mia madre e le ho detto di fare la medicina dell'occhio. Sono andata e ho buttato l'acqua all'interno del panificio e subito dopo hanno fatto il pane senza problemi.[9]

I razionalisti sostenevano invece che il malocchio e la jettatura fossero «figlie della superstizione». Il vocabolo deriva dal latino *super* e *stitio* (star fuori o di sopra); Cicerone riconduceva *superstitio* a *superstes* (superstite). Il termine significa anche preservare, far durare, conservare (Centini 2002:9). A parte questa piccola riflessione etimologica, va evidenziato il legame che esiste tra invidia e malocchio. L'invidia, oltre a essere uno tra i più antichi peccati, rappresenta quel senso di rammarico provato per la felicità, il successo e in generale, per il benessere altrui. Per questo motivo, "*l'occhio invidioso colpisce le situazioni di benessere eccessivo: un bambino troppo bello, un bestiame troppo florido, una famiglia sulla via dell'ascesa sociale.*" (Gallini, 1977: 71).

[9] Intervista ad A. S. 45 anni, Tula.

La bellezza, dunque, è precaria perché può essere invidiata. È in pericolo il bestiame quando è florido, il pane quando sta venendo bene, così come sono in pericolo i bambini belli o le ragazze graziose.

Il termine latino *invidere* significa guardare di sbieco. Avremo così un individuo che «guarda di traverso» e un soggetto, una vittima, che subisce tale sguardo. Chi crede di essere invidiato «scopre» le tracce dell'odio del suo nemico, ed esse si possono esprimere con azioni o atteggiamenti nei quali si scorge una «congiuntura» ordita con mezzi naturali, per cui avremo la calunnia, o con mezzi soprannaturali, per cui avremo il malocchio o la jettatura.

È il tema dell'«invidia» quello che torna con frequenza tanto da costituire il leitmotiv principale del malocchio:

> L'invidia non è solo una motivazione personale. Siamo di fronte a una cultura che incentra il suo interesse su questo tema, riconoscendolo, facendolo centro di riflessione e oggetto di controllo. Per essa, l'invidia non è solo una dimensione psicologica individuale, ma è anzitutto una legge sociale temuta e disprezzata assieme, ma riconosciuta come inevitabile (Gallini 1973: 112).

Se l'influenza negativa avviene, la vittima manifesterà: mal di stomaco, emicrania, febbre, spossatezza. Tuttavia i sintomi possono variare da soggetto a soggetto:

> Capisco che qualcuno mi ha messo occhio perché dalla vita in giù non riesco più a muovermi, non riesco neppure a camminare.[10]

Nei bambini può causare un rifiuto del cibo e un senso di stanchezza tale da tenerli lontano dai giochi. Così, a proposito:

> T., fizzu meu, fi minoreddu…fi a giru cun fizza mia, M.. Istaida ene no aiat nudda. Poi de pagu sunu recuidoso a domo; M. fi assucconda ca T. fi rendidu, boh non cumprendiaimus itte aiat. L'appo muntesu in brazzos fi… insomma no ait fortzas e poi de un'iscutta appo mandadu fiza mia a sae Tia Juanna pro li faghere sa meighina e s'oju. M' a battidu sa meighina chi si faghet s'abba e cun s'ozzu, ca calicunu già l'aidat postu oju! Tando cun d'unu cocciarinu bi l'appo fatta buffare e poi già est istadu mezzus.[11]

---

[10] Intervista ad A. S. 45 anni, Tula.

[11] Intervista a E. M. 89 anni, Tula. **Trad.** *"T., mio figlio, era in giro con mia figlia, M.. Stava bene, non aveva nessun malessere. Dopo poco sono tornati a casa; M. era spaventata perché T. era privo di forze, boh non riuscivamo a capire cosa potesse avere. L'ho tenuto in braccio era…insomma non aveva forze e dopo un po' ho mandato mia figlia da Zia Giovanna per fargli la medicina dell'occhio. Mi ha portato la medicina che si fa con l'acqua e con l'olio, perché qualcuno gli aveva messo occhio! Allora gliel'ho fatta bere con un cucchiaino e poi è stato meglio."*

Un'altra curatrice racconta la sua esperienza riguardo il malocchio che ha colpito il figlio P. :

> Una die P., fizzu meu, fi minoreddu, no aiat nudda, istaiat ene, fi tranquillu. Poi de pagu m'at nadu chi s'intendiat male, aiat tipu dolere e matta e fi istraccu. Mi pariat istranu. Chentza li narret nudda l'appo fattu sa meighina e s'oju… e già bind'aiat. L'appo postu unu ticcu 'e abba cun s'ozzu in sa aranzada. L'at buffada e s'este ripresu subitu.[12]

Si pensa anche che una persona bella, che ha dei bellissimi occhi, sia più soggetta al malocchio. Cosa significa, in questo caso, essere «*belli*»? Secondo la Gallini significa:

> Far trasparire della propria persona uno stato di benessere fisico: un bambino «bello» è un bambino «grasso», è quello di cui le madri vanno fiere e cui le vicine fanno i complimenti. La bellezza di una ragazza non è altro che la sua attrattiva sessuale […]. Che si insista tanto sulla bellezza fisica non si motiva solo con il fatto che «quando si ha la salute si ha tutto» : ci sono anche precise ragioni sociali ed economiche (Gallini 1973: 110).

Quando il malocchio colpisce un individuo bello ma indifeso, come per esempio un bambino, possiamo avere una prima soluzione data dalla medicina dell'occhio. Tuttavia, quando vediamo un bel bambino:

> Bisogna toccarlo. In tzeltas iddas l'iscarrasciant subra. Una die fizzu meu Franziscu, sa veridade fi troppu bellu cando fi minore… semusu andadoso in farmacia e una signora l'at nadu: «coro itte bellu piseddu». Poi de pagas oras su piseddu ghighiada sa frebba. Bè l'appo fattu sa meighina e s'oju e già bi fi. Bi l'appo fatta buffare e no passaiat; bi l'appo fatta atteras duas bias e nudda no passaiat. Tando l'appo gittu a domo 'e custa signora e l'appo nadu de lu toccare ca issa l'aiat postu oju.[13]

Talvolta il maleficio risulta talmente potente che non è possibile salvarlo da una morte certa, che viene preannunciata dalla stessa medicina dell'occhio:

> Una die est bennida in domo Tia S. istaiat a culzu a domo de Tia M. chi si fi iglierada dae pagu… enit Tia S. e nart de faghere sa meighina pro su fizu de Tia M. ca istait male meda. Su piseddu aiat pagas diese, no cheriat mancu

---

[12] Intervista a C. S. 63 anni, Tula. **Trad.** "*Un giorno P., mio figlio, era piccolino, non aveva nulla, stava bene, era tranquillo. Dopo poco tempo mi ha detto che si sentiva male, aveva tipo mal di stomaco ed era stanco. Mi sembrava strano. Senza dirgli nulla, gli ho fatto la medicina dell'occhio… e già c'era. Gli ho messo un goccio dell'acqua con l'olio nell'aranciata. L'ha bevuta e si è ripreso subito.*"

[13] C. S. 63 anni, Tula. **Trad.** *"In certi paesi gli sputtano addosso. Un giorno mio figlio Francesco, la verità era troppo bello quando era piccolo… siamo andati in farmacia e c'era una signora e gli ha detto : «che bel bambino!». Dopo poche ore il bambino aveva la febbre. Bè gli ho fatto la medicina dell'occhio e già c'era. Gliel'ho fatta bere e non passava. Gliel'ho fatta altre due volte e nulla, non passava. Allora l'ho portato a casa di questa signora e le ho detto di toccarlo perché lei gli aveva messo l'occhio."*

> manigare. Tando mi so fatta attire due zuffoso de so piloso de sa creadura. L'appo fattu sa meighina e s'oju, appo ettadu s'ozzu in s'abba e s'ozzu… a leadu sa fromma 'e unu baule. Mi so assucconada e tando l'appo nadu: «faghidebila buffare unu pagu. Istasera torra a innoghe chi bi la torro a faghere». Invece poi de calchi ora appo ischidu chi fi moltu.[14]

Il racconto da molteplici informazioni: colei, o colui, che ha «messo l'occhio» ha causato la morte del neonato.

Anche la morte di un'altra bambina viene attribuita al malocchio:

> Era piccola avrà avuto cinque anni, ait custos pilos longos longos, biondos, fi propriu bella. Fidi a giru e una chi s'ischiat chi poniat oju l'at nadu «itte bellos pilos!». Poi at incominzadu a bombitare e poi de pagu si ch' est molta.[15]

L'incontro degli sguardi con questi individui «maligni» genera, dunque, l'influenza negativa: essa, però, può essere evitata con l'uso di *verbos*, gesti fallico-apotropaici, come corna, fiche ecc., o, con più efficacia, facendosi toccare dall'individuo fascinatore, quindi, *venenum contra venenum*. Uno scongiuro, recitato a Terralba, per evitare il malocchio quando ci si rende conto che qualche persona guarda con ammirazione invidiosa dice:

"*un ogu acciuntu e s'atru puntu*
chi ti lassinti inzurpau" [16](Atzori- Satta 1980: 104).

In Sardegna per difendersi e in particolare per tutelare i bambini dal malocchio o da altri malefici, vengono usati nastri colorati e amuleti particolari, oggi resta l'uso delle medagliette, generalmente legate con un fiocchetto, vengono appese alle magliette dei bambini in modo da rimanere nascoste agli occhi degli individui che dovessero guardarli, accarezzarli o baciarli.

In Sardegna la simbologia legata agli amuleti è varia: si possono utilizzare per esempio, oggetti a forma di occhio, come «l'occhio di Santa Lucia», una sorta di

[14] Intervista a G. S. 81 anni, Tula. **Trad.**". *Un giorno è venuta a casa zia S. che abitava vicino a zia M che aveva partorito da poco…arriva zia S. e mi dice di fare la medicina per il figlio di zia M. perché stava molto male. Il bambino aveva pochi giorni, non voleva neanche mangiare. Allora mi son fatta portare due ciuffi dei capelli del bambino. Gli ho fatto la medicina dell'occhio, ho buttato l'olio nell'acqua e l'olio…ha preso la forma di una bara. Mi sono spaventata e allora le ho detto: «fategliela bere un po'. Stasera tornate qui che gliela rifaccio». Invece dopo qualche ora ho saputo che era morto."*

[15] Intervista a F. F. 76 anni, Tula. **Trad.** "*[...] aveva questi capelli lunghi lunghi, biondi, era proprio bella. Era in giro e una che si sapeva che metteva occhio le ha detto «che bei capelli». Poi ha iniziato a vomitare e dopo poco tempo è morta."*

[16] **Trad.** *"Un occhio aggiunto e l'altro punto/ che ti lascino accecato."*

capsula di un tipo di conchiglia. Ciò sta a significare che esiste un occhio buono e protettivo che riesce a bloccare ogni altro occhio malevolo. Altrove troviamo l'utilizzo di monili vari, come ad esempio *su cocco*, la pietra nera in grado di deviare su di sé la potenza distruttiva dell'invidia, salvando così la persona (Gallini 1973: 122).

A Tula per combattere il malocchio è usanza mettere al contrario alcuni indumenti, meglio se intimi:

> A fizzos mios li ponia sempre calchi cosa a su revessu, su 'e intro a fora: una calzetta a su revessu, pro faghere un esempiu.[17]

Lo stesso viene confermato da un'altra signora:

> A tottu e tres fizzos mios cando fini minoreddos, li ponia su camijolu a su revessu, pro istejire calchi coppu `e oju.[18]

Ancora oggi, comunque, esistono degli amuleti contro il malocchio:

> Dai Frati Cappuccini di Mores ci siamo fatti fare tre brevi, uno per me e gli altri due per i miei figli. Li abbiamo fatti fare qualche anno fa… Dovrebbero contenere preghiere e qualche reliquia. Bisogna metterli sotto la maglietta o nel reggiseno, vicino al cuore, così proteggono anche dal malocchio .[19]

Quest'altro *breve* è invece più antico del precedente:

> Custu breve fi de maridu meu… ada aere nessi nonant'annos. Isse lu jighiat sempre, no si lu ogaida mai.[20]

Un'altra specie di *breves*, differente dai precedenti, pur avendo la medesima funzione protettiva, appartiene ai figli della signora G.:

> Questi brevi hanno circa 24 anni, li avevano regalati ai miei due figli quando erano piccolini… sono una sorta di amuleti portafortuna.[21]

Tuttavia i *breves* più comuni venivano confezionati dalle madri, o più raramente dai padri, per i loro figli. La signora E. racconta che suo marito realizzò dei *breves* per proteggere i propri figli dal malocchio:

> Maridu meu cando acciapaiat calchi erittu lu attiada a domo, lu occhiat e leaiat sas barrasas…la puliat ene… e poi leait solu sa barra de sutta e la poniaimus intro unu ipessie de sacchetto e lu poniamus a tipo collana a fizos

[17] Intervista a G. S. 81 anni, Tula. **Trad.** *" Ai miei figli mettevo sempre qualcosa al rovescio, la parte interna all'esterno: per fare un esempio, una calza al rovescio. "*

[18] Intervista a P. C.75 anni, Tula. **Trad.** *"A tutti e tre i miei figli quando erano piccolini, gli mettevo il camicciolino al rovescio per allontanare qualche malocchio."*

[19] Intervista ad A. S. 45 anni, Tula.

[20] Intervista ad A. M. 79 anni Tula. **Trad.** "Questo breve era di mio marito… avrà almeno novant'anni. Lui lo indossava sempre, non se lo toglieva mai."

[21] Intervista a G. S. 53 anni, Tula.

> nostros… fit una ipessie de porta fortuna contro chi li podiat ponner oju… ca cussas dentes fini appuntidas![22]

Nel Cristianesimo la pratica di portare amuleti è attestata fin dai primi tempi. In Italia, in Francia, in Portogallo, in Germania e in Belgio appare assai diffuso l'uso di sacchetti chiamati, per esempio, sachets in francese, saquinhos in portogallo e sacculi in latino, contenenti ingredienti vari. In Italia vengono chiamati *breve* o *brevinu*. Questa tipologia di amuleti in Sardegna viene chiamato *breve* o *punga.* La preparazione di tali portafortuna è delegata a specialisti, per cui il contenuto è sempre sconosciuto al destinatario: il contenuto viene, appunto, nascosto agli occhi del proprietario attraverso una custodia costituita spesso da un semplice sacchetto di stoffa o più raramente in cuoio, ma talvolta può essere anche preziosa. L'amuleto può essere indossato direttamente sul corpo, prevalentemente sul collo e sul petto all'altezza della gola, più raramente al polso e alla cintura. Gli scopi che si cerca di raggiungere con la preparazione del portafortuna sono sempre precisi e riguardano una causa scatenante che deve essere eliminata, per esempio l'influenza negativa del malocchio. Nel passato, *pungas* e *breves* venivano spesso confezionati da operatori magici oppure, come accade ancora attualmente, da membri del clero. L'efficacia di questi amuleti non ha limiti temporali o scadenze, perciò, essi potevano e possono anche essere ceduti o lasciati in eredità. Tuttavia le pungas si distinguono dai *breves* per una maggiore complessità costruttiva. Esse sono di frequente destinate alla cura di alcuni mali specifici degli uomini o degli animali. Erano utilizzate nelle storie di banditismo, ed erano realizzate per soggetti di sesso maschile, e avevano come fine la protezione dai colpi di arma da fuoco:

> Queste non mancavano mai di dosso ai banditi; raccontano certi anziani del paese che certi banditi, dopo esser stati colpiti da diverse fucilate mortali, rimanevano ancora in vita, spirarono dopo che qualcuno aveva tolto loro di dosso le "pungas". Quando qualcuno subiva diversi attentati, senza essere mai stato colpito dalle pallottole, gli si diceva che aveva a dosso le "pungas", cioè era "apungadu" (Tuccone 1994: 195).

[22] Intervista a E. M. 89 anni, Tula. **Trad.** *"Mio marito quando trovava un riccio lo portava a casa, o ammazzava e prendeva le mascelle…le puliva bene… e poi prendeva solo la mascella inferiore e le mettevamo dentro una specie di sacchetto e le mettevamo ai nostri figli tipo a collana… era una sorta di porta fortuna contro coloro che poteva mettergli occhio… perché quei denti erano appuntiti!"*

All’interno delle *pungas* venivano spesso collocati oggetti riferibili alla guerra, come medaglie al valore. Lo stesso oggetto poteva anche essere utilizzato nei giuramenti: per esempio, se qualcuno veniva sospettato di essere autore di qualche reato, veniva sottoposto a un’ordalia che consisteva nel giurare la propria innocenza tenendo stretta in mano la *punga*.

Nelle occasioni in cui l’individuo è vittima di “*unu coppu `e oju*”, quindi è colpito dal malocchio, la tradizione popolare sarda prevede una soluzione: una *meighina*, in altre parole una medicina, che è allo stesso tempo diagnosi e cura. Questo concetto viene chiarito in “*Credenze e riti magici in Sardegna. Dalla religione alla magia*”:

> L’applicazione del rituale diventa una terapia magica con la quale si mira a curare l’ammalato. Prima di giungere alla terapia si presenta indispensabile il momento della diagnosi che solitamente viene compiuta da persone di famiglia, in genere donne, o dal vicinato. Il raggiungimento della formulazione della diagnosi, però, è molto importante per capire come la credenza sia diffusa e si diffonda socialmente, quali suggestioni poi eserciti sia la formulazione di quella e non di altre diagnosi magiche e quali suggestioni si scatenino nelle successive operazioni rituali, quando interviene con la sua fama e capacità sciamaniche la donna o la persona pratica nell’esorcismo del malocchio. La dipendenza del malato e del gruppo familiare – e con questi di tutta la comunità- dalla donna-guaritrice nel momento rituale è totale, questa stessa donna sa di assolvere un ruolo insostituibile in quel momento, è completamente convinta della sua egemonia e del prestigio sociale, né gli altri potrebbero evitare quella egemonia data la morbilità con cui si crede che chiunque possa essere colpita da malocchio (Atzori-Satta 1980: 99).

La *meighina* viene effettuata in diversi modi, si può utilizzare o meno l’acqua accompagnata da alcuni elementi (quali l’olio, l’orzo, il riso, il sale, il grano, il corno, l’occhio di Santa Lucia, il carbone e la carta). Il rito è accompagnato dalla recitazione di *verbos*, in alcune zone della Sardegna sono chiamati *brebus*. Esclusivamente nel rito della carta, i *verbos* non sono pronunciati ma vengono scritti nel pezzo di carta che prima di essere inserito nel bicchiere d’acqua viene bruciato. È vero quindi che il popolo sardo crede nelle cose occulte, negli influssi diabolici, nelle manifestazioni demoniache e spiritiche e perciò malefiche, ma crede anche nei loro rimedi ad opera degli scongiuri e dei *verbos* (Cabiddu 1965:233). I *verbos* sono gli antidoti migliori contro il malocchio, sono delle preghiere che nella maggior parte dei casi vengono tramandate di famiglia in

famiglia anche se colei (più raramente colui) che vuole imparare il rito deve avere una grande fede, cosi come deve averla colui il quale si reca da queste guaritrici per sottoporsi alla medicina dell'occhio. *Verbos* in sardo significa parola, in alcune zone significa proverbio. Poiché per indicare la parola si usa il termine *faeddu* o *peraula*, i *verbos*, o *brebus*, stanno ad indicare le parole magiche, gli scongiuri, le frasi capaci di guarire malattie o salvare gli uomini dai drammi e dai fastidi. Il termine *verbos* sta a indicare, quindi, la parola attiva, che produce effetti (Liori 1992:163). I *verbos* hanno efficacia nel momento in cui vengono recitati all'interno di un rituale e generalmente sono composti da parti di provenienza cattolica (spesso si tratta proprio di preghiere) e di parti di origine pagana.

Anche nel territorio tulese sa *meighina* prevede una procedura di diagnosi e cura: la persona che si sospetta essere colpita da malocchio deve star seduta; la guaritrice mette un po' d'acqua in un bicchiere che la vittima del malocchio tiene in mano; la guaritrice dopo aversi fatto il segno della croce, inizia a ripetere mentalmente, o sottovoce, le parole segrete, i *verbos*, e nello stesso tempo esegue per tre volte una croce nel bicchiere toccando quattro angoli di esso. Il segno della croce e la formula vengono ripetuti per tre volte. Nel mentre vengono versate nell'acqua tre gocce di olio, rigorosamente d'oliva,. Ora è possibile ottenere la diagnosi: man mano che le gocce d'olio cadono nell'acqua, si osserva che se l'olio si allarga la diagnosi è malocchio, se si allarga poco, significa che esso è nelle prime fasi ed è quindi lieve e scomparirà facilmente; se l'olio arriva addirittura a scomparire significa che il malocchio è più potente e sarà più difficile da trattare. Se l'olio resterà a galla normalmente, la persona non è colpita da malocchio e la *meighina* termina lì. Se il malocchio è presente la *meighina* di acqua e olio non va mai buttata in un luogo in cui possa passare qualcuno, poiché questi calpestando l'acqua, assorbirà il malocchio. Esiste anche un'altra motivazione per la quale l'acqua non va versata per terra o in luoghi in cui possa venire a contatto con individui:

> La restante acqua viene versata sulla cenere perché il calore del fuoco possa consumarla e non si contamini con altri elementi: si crede che l'acqua del bicchiere trasformatasi in sangue con il rito per restituire la salute al malato,

debba diventare vapore e in quanto tale ritornare spirito (Atzori-Satta 1980: 101).

La signora C. S. riesce anche a interpretare i piccoli «occhi» che si formano, qualora sia presente il malocchio:

> Nepote meu m'a jamadu calchi die faghede e m'a nadu chi istaiat male meda, dolore 'e istogomo. E tando fatto sa meighina e bi l'aiat…in s'abba bi fi un oju mannu e unu minoreddu. Bi l'appo nadu e isse a nadu chi su manzanu aiat idu una sua innamorada chi s'aiat lassadu e chi como ada una fizza minore. Ecco cussa picciocca l'aiat postu s 'oju. [23]

Nelle parole della guaritrice, il malocchio subito dal nipote, assume caratteristiche precise. Il giovane aveva casualmente incontrato un suo vecchio amore, che teneva per mano la propria figlia. Nell'acqua si formano due piccole bolle, una per ciascuna persona da cui è fuoriuscita la forza negativa, Significativamente, la fascinazione negativa proviene da due individui di sesso femminile nei confronti di uno di sesso maschile (a riprova della componente sessuale del malocchio, che rimanda all'atto del desiderare) che sono nel contempo mamma e figlia (a riprova dell'ereditarietà del rito).

Sa meighina viene insegnata da una signora anziana ad una giovane, si dice che chi riveli i *verbos* recitati durante il rito, perda la facoltà. Purtroppo nel caso di una morte improvvisa della guaritrice, il rituale non potrà essere tramandato. Pertanto è a causa di questa «credenza», quindi, che molti *verbos* e molti rituali non potranno più essere conosciuti. Tuttavia in casi di estrema urgenza tali *verbos* possono essere rivelati:

> R. sa mama de […] che fi in Ivizzera, aidat solo una fizza tando,fi minoredda, e custa istait sempre malaida… R. no ischiat pius itte faghere, istait sempre male e tando una die a telefonadu a Tia Juanna Furru e l'a nadu pro piaghere de l'iscriere una lettera pro l'imparare sa meighina e s'oju ca fi urgente.[24]

---

[23] Intervista a C.S. 63 anni, Tula. **Trad.** "*Mio nipote mi ha telefonato qualche giorno fa e mi ha detto che si sentiva molto male, mal di stomaco. E allora ho fatto la medicina e ce l'aveva… nell'acqua si era formato un occhio grande e uno piccolino. Gliel'ho detto e lui ha detto che la mattina aveva incontrato una sua ragazza che l'aveva lasciato e che adesso ha una figlia piccola. Ecco, quella ragazza gli aveva messo occhio".*

[24] Intervista a P. C. 75 anni, Tula. **Trad**. *"R. la mamma di […] viveva in Svizzera, aveva solo una figlia all'epoca, era piccolina e questa era sempre malata. R. non sapeva più cosa fare, stava sempre male e allora un giorno ha telefonato a zia Juanna Furru e le ha detto per favore di scriverle una lettera per insegnarle la medicina dell'occhio perché era urgente."*

Nessuna guaritrice riferisce le formule pronunciate nel rito per scacciare il malocchio, tuttavia la signora G. S. dopo aver posto l'accento sull'importanza dei meccanismi di trasmissione mi rivela le sue formule giacché potrebbero essere importanti per la tesi. La curatrice inizia l'operazione rituale versando un po' d'acqua in un bicchiere. D'ora in poi i suoi gesti acquistano una teatralità ieratica, e diventano sempre più cerimoniali e ci racconta il rituale:

> Mi faccio il segno della croce. Fatto una rughe cun so battor biccos de sa tazza e naro a oghe bascia: «*Cristo vince, Cristo regna, Cristo dae custu male lu difendada*» e poi naro tres Ave Maria e ch'etto una goccia 'e ozzu 'e olia in s'abba. Mi torro a signare e fatto sa rughe in sa tazza e naro: «*Cristo vince, Cristo regna, Cristo dae custu male lu difendada*» e naro tres Padre Nostro e torra una goccia 'e ozzu in s'abba. Mi torro a signare fatto un'attera rughe in sa tazza nende sempre: «*Cristo vince, Cristo regna, Cristo dae custu male lu difendada*» e custa olta naro tres Gloria Pater e ponzo una terza goccia 'e ozzu in s'abba.[25]

Anche un'altra curatrice riferisce, visto il motivo, i verbos previsti dalla "sua" *meighina*:

> Santu Gosamu e Santu Damianu
> ponidebi sa ostra manu
> chi est mezzus de sa mia.
> Poi naro un'Ave Maria e in su mentre ch'etto s' ozzu in s'abba, sempre tres goccias.[26]

Dopo la fase più strettamente diagnostica abbiamo il rituale terapeutico attraverso il quale il rito mostra al credente la sua efficacia magica. Se l'individuo è stato colpito dal malocchio, gli si fa bere un po' d'acqua contenuta nel bicchiere. Talvolta la curatrice con le dita bagnate di quella stessa acqua, segna con la croce la fronte, le orecchie e i polsi del paziente. In "*Credenze e riti magici in Sardegna. Dalla religione alla magia*" troviamo un'interpretazione dei gesti eseguiti dalla curatrice:

---

[25] Intervista a G. S. 81 anni, Tula. **Trad.** *"Faccio una croce con i quattro bordi del bicchiere e a voce bassa dico: «Cristo vince, Cristo regna, Cristo da questo male lo difenda» e poi recito tre Ave Maria e verso una goccia di olio di oliva nell'acqua. Mi faccio nuovamente il segno della croce e faccio una croce nel bicchiere e dico: «Cristo vince, Cristo regna, Cristo da questo male lo difenda» e dico tre Padre Nostro e verso di nuovo una goccia d'olio nell'acqua. Mi faccio nuovamente il segno della croce e faccio un'altra croce nel bicchiere e dico sempre: «Cristo vince, Cristo regna, Cristo da questo male lo difenda» e questa volte recito un Gloria Pater e verso una terza goccia di olio nell'acqua."*

[26] Intervista a G. B. 62 anni, Tula. **Trad.** *"Santo Gosamo e Santo Damiano metteteci la vostra mano/ che è meglio della mia. Poi recito un'Ave Maria e in contemporanea verso l'olio nell'acqua, sempre tre gocce."*

> I simboli gestuali espressi prevalentemente da segni di croce, come si è in altri casi rilevato, sembrano tendere ad una imitazione della gestualità presente nel rito della messa. Nelle parole e nei gesti della donna – così come avviene per il sacerdote nei riti religiosi- assume un atteggiamento che è proprio di chi possiede l'autorizzazione esclusiva a compiere quell'operazione da cui tutti sono dipendenti (Atzori- Satta 1980:101-102).

Lo scopo di tutta l'operazione magica del malocchio è il recupero della salute, della vita dell'individuo, in quanto, in caso contrario, si correrebbe il rischio della morte.

Il rito va eseguito solo quando è giorno, sempre prima che tramonti il sole, anche se nessuno è in grado di dare una motivazione. Il rito de *sa meighina* può essere ripetuto tre volte in un giorno ma talvolta non è sufficiente e occorre, qualora si conosca, l'intervento dello jettatore:

> S. la figlia di un mio amico era piccolina, era molto carina e un giorno la bambina era a passeggio con la mamma e in piazza hanno incontrato tiu […] che le aveva detto «itte bella pisedda». Nel giro di qualche ora è stata malissimo, no resessiada a repirare. Pensando a quello che aveva detto tiu […] la mamma ha chiamato tia B. e subito le ha fatto la medicina… ma fi meda e sa pisedda istaida male meda. Poi bi l'a fatta tre biasa e fi troppu e tia B. l'a nadu: «si ischidese chi ada postu oju gighidebile e faghidebila toccare. » E tando su babbu de S. este andadu a domu de cussu e l'a nadu de andare immediatamente a toccare sa fizza ca fi a canta a morrere. Comente l'a toccada este istada subitu ene.[27]

Un altro rimedio, qualora non risulti efficace la ripetizione della medicina per tre volte in un giorno e il malocchio non tende a diminuire, consiste nell' eseguire la *meighina* a «tre mani»:

> Una olta est bennida Tia A. e m'at preguntadu de faghere pure eo sa meighina pro una picciocca… l'aiana postu oju e fi troppo folte e tando Tia A. l'aiat preguntadu a mie e a un'attera de faghere sa meighina e s'oju. Fatta a tres manos e pius folte e sic'andada pius in lestresa.[28]

---

[27] Intervista a M. S. 56 anni, Tula. **Trad.** "*«Che bella bambina »... non riusciva a respirare. […] era molto e la bambina stava molto male. Poi gliel'ha fatta tre volte ed era sempre troppa e Zia B. gli ha chiesto: « se sapete chi ha messo occhio, portategliela e fategliela toccare». Allora il padre di S. è andato a casa di quello e gli ha detto di andare immediatamente a toccare la figlia perché stava quasi per morire. Appena l'ha toccata è stata meglio."*

[28] Intervista a C.S. anni, Tula. **Trad.** "*Una volta è venuta zia A. e mi ha chiesto di fare anch'io la medicina dell'occhio a una ragazza...le avevano messo occhio ed era troppo e allora zia A. aveva chiesto e me e a un'altra di fare la medicina dell'occhio. Fatta a tre mani è più forte e va via più velocemente."*

Quando il malocchio è troppo forte la signora può ripeterla fino a tre volte in un giorno. Ma se esso è troppo e non tende a diminuire, la *meighina* dovrà essere effettuata a «tre mani », cioè da tre operatrici:

> Era agosto, ero incinta di qualche mese, sono passata in piazza e c'era Tiu C. e mi disse: «che bella mammina». Non ho dato importanza all'affermazione… la sera avevo nausea, vomiti e forti dolori. Subito mia mamma mi chiese se avevo mangiato qualcosa di particolare, ma non era possibile. Allora subito pensai a qual complimento e mia mamma mi consigliò di fare la medicina dell'occhio perché quel signore metteva sempre occhio. Mio marito portò un ciuffo di capelli da zia B. e lei disse che era troppo forte. Comunque ne ho bevuto un goccio ma mi disse che doveva essere ripetuta da tre persone… cioè a tre mani. Dopo aver bevuto quella mi ripresi, senza più dolori. [29]

La pratica che andrà eseguita a tre mani, è consigliata dalla propria curatrice per accelerare l'eliminazione del malocchio: lei indicherà alcuni nomi delle donne che praticano *sa meighina,* e sarà il malato a decidere a chi rivolgersi. Solo in casi eccezionali sarà la curatrice a chiedere aiuto ad altre guaritrici. Secondo una curatrice la medicina dell'occhio è più efficace se la terapia viene effettuata da tre guaritrici una all'insaputa delle altre:

> Cando ti narana de faghere sa maighina a tres manos tue ti la deves faghes faghere da tres feminas… ma no lu devese narrare chi ti la sunu fattende atter' e duas. Nacchi chi si lu naras no faghet effettu![30]

Oltre questo rituale esistono delle varianti in alcuni paesi del Logudoro dopo aver versato l'acqua benedetta o normale in un bicchiere abbiamo le seguenti fasi:

> La donna e i presenti, segnandosi con la croce, recitano per tre volte il Credo, subito dopo, l'officiante stringe un chicco di grano tra il pollice e l'indice della mano sinistra, mentre con la destra compie, al di sopra del bicchiere, alcuni segni di croce. Tale preparazione introduce uno dei tre momenti centrali del rito. Nel primo di questi momenti viene recitata la seguente formula:
>
> *Gesù Cristu è naschidu a Betlem*
> *Li torrede su sambene ain' è.*[31]
>
> Dopo queste prime parole rituali viene lasciato cadere il chicco di grano che la donna teneva stretto tra le dita. La cerimonia esorcistica continua con un altro versetto e un nuovo chicco di grano che viene fatto cadere nel bicchiere.

[29] Intervista a G. S. 53 anni, Tula.

[30] Intervista a P. C. 75 anni, Tula. **Trad.** *"Quando ti dicono di fare la medicina a tre mani te la devi far fare da tre donne...ma non devi dire che te la stanno altre due. Si dice che se lo dici non fa effetto!"*

[31] **Trad.** *"Gesù Cristo è nato a Betlemme/ Gli ritorni in sangue dov'è."*

Gesù Cristu crocificadu
Li torrede su sambene chie l'ha leadu.[32]

> Infine utilizzando un terzo chicco di grano, si ripete l'operazione delle prime due fasi: l'unica variante consiste nelle diverse parole del terzo versetto dello scongiuro:
>
> *Gesù Cristu este morto in sa rughe*
> *Li torrede su sambene chie lu giughede.*[33]
>
> L'esorcizzato è affetto da malocchio se intorno ai chicchi di grano si forma una bolla d'aria (Atzori- Satta 1980: 100-101).

Clara Gallini ritiene che la religione così come la magia, siano «cose da donna». L'antropologa, infatti, considera che quello della magia era ed è tuttora uno dei grandi ambiti in cui la donna affermava se stessa, tentando una proiezione al di fuori della famiglia, che ne confermasse il ruolo materno. Per quanto riguarda la pratica magica de *sa meighina* l'antropologa afferma che:

> A livello del comportamento pratico, tutto l'arco delle azioni necessarie ai fini della diagnosi e della guarigione è seguito dalle donne. Per quanto anche i maschi credano in egual misura delle femmine, sono esse in genere a mettere in atto tutta la complicatissima meccanica di interventi vicinali, discussioni e consigli. E sono loro a recarsi da chi sappia la «medicina»o a mandarne i loro bambini (Gallini 1973: 135).

Tula conferma quanto detto poiché nel paese la *meighina* viene praticata esclusivamente da donne. È difficile che siano gli uomini a occuparsi del malocchio: anche quando li riguarda in prima persona essi delegano le mogli:

> Est bennida sa muzzere de unu pastore ca no resessiat pius a faghere sa paneddas. Si poniat a la faghere e nudda no li resessiana pius. Poi m'at raccontadu chi una die una signora l'at b'ida fattende su casu e sicuramente l'aiat postu oju. L'appo fattu sa meighina, e s'ozzu fi iparidi cà già bi l'aiana postu s'oju. E tando l'appo dadu s'abba cun s'ozzu e già bi l'ada ettada in su latte e poi già m'ada ringraziadu. Già aiat funzionadu![34]

Dunque in questo racconto emerge quanto già affermato: non è il pastore che si rivolge alla curatrice, bensì sua moglie. Pochi sono i racconti delle curatrici in cui

[32] **Trad.** *"Gesù Cristo crocifisso / gli restituisca il sangue chi l'ha preso."*

[33] **Trad.** *"Gesù Cristo è morto sulla croce / gli restituisca il sangue chi lo possiede."*

[34] Intervista a C. S. 63 anni, Tula. **Trad.** "*È venuta la moglie di un pastore perché non riusciva più a fare le perette. Si impegnava a farle e nulla non ci riusciva. Poi mi ha raccontato che un giorno una signora l'aveva vista mentre faceva il formaggio e sicuramente le aveva messo il malocchio. E allora le ho fatto la medicina e l'olio era sparito perché già le aveva messo occhio. Allora gli ho dato l'acqua e l'olio e già l'ha buttata nel latte e poi mi ha ringraziato. Già aveva funzionato.*"

siano gli uomini a recarsi da loro per curare una qualsiasi forma di malocchio. Le donne attribuiscono questa mancanza alla fede:

> Sos omines no bi crene comente a nois… si no asa fede no bi podes crere a sa meighina 'e s'oju.[35]

Tuttavia anche qualche individuo di sesso maschile, nonché «uomo di medicina», si rivolge alle curatrici, mettendo così in evidenza i limiti della scienza medica:

> Viene sempre un veterinario, si fa fare molto spesso la medicina dell'occhio. Bi la fatto sempre eo, a bias si la faghet faghere cando ada calchi occasione impoltante e magari incominzat at aere calchi dolorinu e tando bi la fatto.[36]

Ma l'influenza negativa non colpisce solo l'uomo, ma anche animali, case, piante, persino oggetti inanimati come macchine e attrezzi da lavoro:

> Una ragazza doveva affittare o vendere la sua casa, andavano a vederla e nessuno la prendeva. Allora si è rivolta a me e mi ha dato le chiavi… appo fattu sa meighina e bind' aiat meda. Tando l'appo dadu s'abba e l'appo nadu de la ettare in sa domo e poi de calchi die m'at giamadu e m'at nadu chi l'aiat bendida.[37]

Dunque il malocchio può colpire pecore, capre e mucche o anche il latte prodotto da queste. È frequente che ci si rivolga alle guaritrici per il timore di essere stati colpiti dal malocchio, come ci racconta una giovane curatrice:

> Spesso vengono le mogli di pastori, magari perché gli animali non danno latte o perché si ammalano o a volte perché non si riesce a lavorare il latte e quindi non riescono a fare il formaggio.[38]

La medicina dell'occhio è diffusa in tutta la Sardegna, in molteplici varianti, come detto, e anche l'apprendistato varia da zona a zona. Per accedere all'apprendistato bisogna avere per prima cosa una grande fede. L'apprendista deve essere inoltre una persona adatta, deve avere fiducia nell'efficacia della meighina, e deve avere una sorta di dono innato, una «*manu ona*» cioè una buona mano, una propensione a compiere il rito; nel Campidano si dice «este donau», possiede il dono. Quanto detto viene confermato anche dall'antropologa Clara Gallini, la quale parlò di «donne adatte»:

---

[35] Intervista a P. C. 75 anni, Tula. **Trad.** "*Gli uomini non credono come noi…se non hai fede non puoi credere alla medicina dell'occhio.*"

[36] Intervista a C. S. 63 anni, Tula. **Trad.** *"Gliela faccio sempre io, a volte se la fa fare prima di qualche avvenimento importante perché magari inizia a sentire qualche dolorino e allora gliela faccio"*

[37] Intervista a G. B. 62 anni, Tula. **Trad.** *"Le ho fatto la medicina e ce n'era molto. Allora le ho dato l'acqua e le ho detto di buttarla nella casa e dopo qualche giorno mi ha telefonato e mi ha detto che l'aveva venduta."*

[38] Intervista a G. S. 39 anni, Tula.

> Le «donne adatte» possono avere un apprendimento di tipo familiare. Oppure possono essere individui vocazionali, che a suo tempo hanno scelto di imparare le formule perché, sperimentatele una prima volta su di sé, trovarono «bello far del bene» agli altri (Gallini 1973:134).

La tradizione tulese stabilisce che la medicina debba essere insegnata e imparata solo nei giorni tra Natale e Capodanno anche se alcune varianti dicono che il rito può essere imparato fino all'epifania.

Poiché non tutti possiedono il dono, può accadere che un curatore non riesca a raggiungere il suo scopo:

> Isco de una signora chi cheriada imparare sa meighina… s'imparat tra Nadale e Capuannu l'at imparada e poi at incominzadu a la faghere ma no li resessiat. No aiat manu ona… o fossi no bi creidat abbastanza. Si no bi crese est innutile, issa no fi adatta. No b'at a resessire mai.[39]

La signora F. ha insegnato il rituale contro il malocchio alle sue tre figlie:

> Appo imparadu sa meighina a tott' e trese… duasa l'ana imparada subitu no ana appidu problemas, invece A. non est mai resessida all'imparare. Cheret narrare chi issa non b'ada a resessire mai, ti devet naschere. [40]

Un altro divieto imposto dalla tradizione consiste nel vietare di ricevere un compenso in denaro, tuttavia questi rituali, talvolta, sono ricompensati con dei piccoli doni:

> Non prendo mai regali, però se mi dicono che è per il ricordo di qualche loro parente defunto allora l'ho accetto. Faccio la medicina solo per aiutare qualcuno ma non voglio nulla in cambio.[41]

Inoltre tutte le curatrici pongono l'accento sulla proibizione di praticare la medicina nei confronti di persone non battezzate e in particolar modo sui bambini:

> Nella medicina si dicono tipo delle preghiere…e i bambini non battezzati non sono ancora cristiani quindi non posso fare la medicina a una persona non cristiana.[42]

Si è visto come nella pratica magica della medicina dell'occhio siano presenti numerosi riferimenti alla religione cattolica. Ma come si pose la Chiesa nei

---

[39] Intervista a P. C. 75 anni, Tula. **Trad. "***So di una signora che voleva imparare la medicina… s'impara fra Natale e Capodanno l'ha imparata e poi ha iniziato a farla ma non le riusciva. Non aveva una buona mano…o forse non ci credeva abbastanza. Se non ci credi è inutile, lei non era adatta. Non ci riuscirà mai."*

[40] Intervista a F. F. 76 anni, Tula. **Trad.** *"Ho insegnato la medicina a tutt' e tre…due l'hanno imparata subito, invece A. non è riuscita ad impararla. Vuol dire che lei non ci riuscirà mai, ti deve nascere."*

[41] Intervista ad A. F. 67 anni, Tula.

[42] Intervista ad A. F. 67 anni, Tula.

confronti del malocchio? Un'analisi sul rapporto tra Chiesa e malocchio viene proposta da Clara Gallini nella sua opera "Dono e malocchio":

> La Chiesa avvertì concretamente che anche questo complesso - come molti altri complessi da lei definiti come «magici» - poteva rappresentare una sfida alla sua pretesa di qualificarsi come unica organizzazione mediatrice tra il mondo degli uomini e quello soprannaturale.
> Contro il malocchio, usò varie argomentazioni, tutte tendenti a sottolineare l'inesistenza di « poteri » umani sovrannaturali che, nel caso si dessero realmente, eguaglierebbero l'uomo a Dio e finirebbero col portare il caos nel mondo (Gallini 1973: 146).

Ciò significa che se qualcuno avesse il potere di gettare o togliere il malocchio, sarebbe onnipotente quanto Dio e perciò Dio non avrebbe ragione di esistere e il male imperverserebbe. La Chiesa, allora, giunse a definire il malocchio come una superstizione. Tale conclusione, tuttavia, va contro le affermazioni, riportate poco sopra, delle guaritrici tulesi, in quanto il malocchio non è assolutamente contrario alla religione, poiché si tratta di una fatalità inevitabile. Inoltre anche i *verbos* recitati dalle curatrici sono, il più delle volte, un insieme di preghiere e benedizioni. Infatti coloro che praticano la medicina contro il malocchio, non la definiscono mai come magia e anzi ne sottolineano sempre il carattere religioso.
Invece i giovani tulesi, cosa pensano del malocchio e della sua cura? Un consistente numero di giovani sostiene che sia solo una credenza superstiziosa e non credono assolutamente all'esistenza del fenomeno. Vediamo alcune riflessioni:

> Io non ci credo, non sono molto superstiziosa.[43]

Un ragazzo è piuttosto convinto dell'assoluta inesistenza del malocchio:

> Sinceramente non credo che esista il malocchio, penso che non esista per niente.[44]

Oppure:

> Non ho mai avuto a che fare col malocchio, e non ci credo neanche.[45]

O invece:

> Non credo nel malocchio in se, però nelle scaramanzie tipo passare sotto una scala o quando si rompe uno specchio o quando cade il sale, in quello ci credo.[46]

---

[43] Intervista a M. C 21 anni, Tula.
[44] Intervista a N. S. 28 anni, Tula.
[45] Intervista a G. C. 24 anni, Tula
[46] Intervista ad A. B. 22 anni, Tula.

Tuttavia alcuni non escludono, a prescindere, l'esistenza del malocchio, facendo trasparire un velo di scetticismo:

> Io non credo nel malocchio, anche se alcune occasioni mi hanno portato a pensarci…però non mi sono mai fatta fare la medicina dell'occhio quindi a grandi linee direi proprio che non ci credo. Però so di mia madrina che quando ha aperto una profumeria in molti le facevano i complementi perché era un bel locale…insomma l'attività andava bene, vendeva molto. Poi al negozio non si è presentato più nessuno, la cosa è andata avanti per qualche giorno finché le hanno consigliato di farsi la medicina dell'occhio. Lei, un po' incredula, ha deciso di farla… la signora che le ha fatto la medicina ha detto che le avevano messo occhio… l'olio si era trasformato in tantissimi occhi piccolini, quindi il malocchio era stato messo da parecchie persone. Poco dopo aver fatto la medicina dell'occhio le cose sono andate bene, l'attività ha ripreso senza problemi. [47]

Talvolta pur affermando di non credere nel malocchio, si crede nelle influenze negative di alcuni individui:

> Non credo nel malocchio, non ho mai fatto medicine o riti vari, credo che ognuno sia padrone del suo destino. Ma se vedo […] mi tocco![48]

Tuttavia sono numerosi i giovani che credono nel malocchio e nella cura:

> All'inizio non ci credevo. Però una volta era un periodo un po' difficile, tipo avevo difficoltà a trovare lavoro…e mi sono fatto fare la medicina dell'occhio ma non avevo malocchio. Credo che alcune persone nascono proprio con il malocchio… anche senza volerlo ti mettono occhio e riescono a farti andare tutto male, o ti creano problemi di salute .[49]

Un periodo molto difficile può spingere gli individui a chiedere aiuto a una guaritrice, magari sotto il consiglio della propria madre:

> Allora, io sono un po' scettico nonostante con me abbia funzionato. Quando io sono partito a Londra, durante i primi quindici giorni stava andando tutto male. Non trovavamo lavoro, i soldi stavano finendo e non trovavamo una casa e inoltre il nostro contatto ci aveva fregato. Una sera ero al telefono con mia madre e mi ha detto che sarebbe andata a farmi fare la medicina dell'occhio. La medicina dell'occhio in questione è quella dell'olio dentro un bicchiere d'acqua, a seconda di quanto si espande l'olio è grave il malocchio. Nel mio caso l'olio si è espanso in pochi secondi. La signora ha detto che il malocchio ci era stato fatto da persone vicine, molto vicine. Si pensava ad amici e conoscenti invidiosi che magari dicevano: «Eh beati loro che ora vanno a Londra, si mettono a posto, staranno bene». Quindi non ci stavano augurando un male direttamente. Resta il fatto che dopo la medicina

[47] Intervista a C. C. 21 anni, Tula.
[48] Intervista ad A. S. 28 anni, Tula.
[49] Intervista a L. P. 30 anni, Tula.

> dell'occhio io e i miei amici abbiamo trovato lavoro e casa in una settimana. É assurdo, però è cosi.[50]

Ma nonostante alcune iniziali manifestazioni d'incredulità, numerosi giovani credono fortemente nel malocchio e in modo particolare nelle capacità curative della medicina dell'occhio:

> La medicina dell'occhio la faccio molto spesso quando non mi sento bene o mi sta andando tutto male... lavoro... amore... salute... devo dire che la maggior parte delle volte ne ero piena... io ci credo tanto sono proprio fissata... ogni tanto quando qualcuno mi dice: «lo sai che mi sta andando tutto male?» io gli dico fatti la medicina dell'occhio che sicuramente è quello.[51]

Una ragazza spesso si rivolge alle guaritrici nonostante inizialmente avesse qualche dubbio sul reale potere curativo della medicina dell'occhio:

> Prima pensavo che fosse una cosa stupida, non ci credevo. Poi però un giorno me la sono fatta fare perché non era possibile che mi uscissero mille herpes in pochissimo tempo… e così quando vedo che prima ne esce uno, poi un altro e poi un altro ancora, me la faccio fare… o se mi sento giù, mi capita di farla. Non ogni mese, ogni tanto; una volta me l'hanno fatta in tre mani perché era troppo. Comunque dopo che bevevo quell'acqua con l'olio stavo subito meglio… mentre da quando ho fatto la medicina gli herpes continuano a uscirmi ma con meno frequenza e comunque in numero inferiore rispetto a prima. Certo penso che il malocchio esista, però credo che ne esistano due tipi, uno involontario cioè quando qualcuno ti mette il malocchio senza accorgersene magari solo facendo un complimento o perché realmente piace una cosa; oppure secondo me esiste il malocchio di quelle persone gelose e invidiose, che praticamente è volontario, quello è troppo brutto ed è anche più difficile da togliere.[52]

Alcuni episodi, definiti eventi strani, possono portare gli individui a rivolgersi a dei guaritori:

> Io mi sono fatta fare la medicina per via del lavoro e della salute…ci credo eccome! Ma anche mio padre, mio fratello e mia madre ci credono ti posso dire in confidenza che dopo vari episodi di eventi diciamo strani ci siamo rivolti ad un signore di Oschiri che ha praticato varie preghiere per giunta in latino per tirar via il malocchio… e diciamo che dopo quelle 3 sedute se così le posso chiamare qualche cosa è cambiato in positivo.[53]

Quando mi reco a intervistare una curatrice incontro una giovane ragazza:

[50] Intervista a S. P. 23 anni, Tula.
[51] Intervista a M. S. 30 anni, Tula.
[52] Intervista ad A. S. 22 anni, Tula.
[53] Intervista a S. P. 27 anni, Tula

> Mi sono appena fatta fare la medicina dell'occhio ma risulta che nessuno mi ha messo il malocchio! È un periodo un po' strano, va tutto male a scuola e sono sempre malata.[54]

Queste ultime testimonianze dimostrano come un periodo di crisi, un periodo negativo, che può riguardare la salute, il lavoro o in casi meno frequenti, l'amore, può spingere alcuni individui a richiedere l'aiuto di queste guaritrici, tuttavia occorre sempre tenere presente che il rito ha effetto solo nel momento in cui si creda alla sua efficacia. Una giovane mamma crede molto nella pratica curativa contro il malocchio, tant'è che spesso se ne serve anche per il figlio, oltre che per se stessa:

> Credo nel malocchio; i giovani d'oggi ci credono un po' meno forse perché noi siamo cresciuti anche con una convinzione diversa data dalle storie che ci raccontavano i nostri genitori, o anche mio nonno. Ho fatto tantissime volte la medicina dell'occhio sempre per problemi relativi alla salute. Quando era piccolo P., mio figlio, l'ho fatta fare anche a lui più volte, io me la facevo fare da gente anziana ossia più competente, la faceva con l'olio ma c'è chi la fa con le spighe di grano. Storie di malocchio vere e proprie non ne conosco, conosco quel malocchio che ogni tanto credo e credevo mi mandassero, conosco tanta gente che credendo in un modo morboso al malocchio ha fatto cose assurde altro che medicina dell'occhio![55]

Una giovane ragazza crede nel malocchio e da una sua personale interpretazione sugli individui che danno origine al malocchio:

> Io, per esempio, mi sono fatta fare la medicina dell'occhio più che altro per problemi di salute… cioè io credo nel malocchio! Secondo me si tratta di una specie di maledizione che si manda a un'altra persona per portare sfortuna. Mi avevano raccontato che a mia bisnonna le era morto il marito e una sua vicina di casa le aveva detto che si poteva ritenere fortunata dato che non si doveva più occupare di lui e così praticamente aveva meno cose di cui occuparsi… allora lei dispiaciuta per la morte del marito le gettò il malocchio dicendole tipo: «che capiti a te domani la stessa cosa!». E infatti il giorno dopo alla vicina di cosa le portarono il marito morto.[56]

2.2." Sos reponsorios".

Nella cultura sarda tradizionale non esisteva la concezione di «spreco». Occorreva utilizzare tutto con moderazione, facendo attenzione che niente andasse perduto. Ogni oggetto veniva adoperato sino a quando questo poteva

[54] Intervista a E. M. 17 anni, Tula.
[55] Intervista a R. M. 28 anni, Tula.
[56] Intervista a M. F. 19 anni, Tula.

adempiere alla sua funzione. Persino la perdita di un oggetto di scarso valore era considerata alla stregua di un dramma. Là dove la ragione non riusciva a recuperare quanto era stato perduto interveniva la forza dei verbos. A Tula il rituale per ritrovare le cose perdute è chiamato *reponsorio*: è un rituale ancora largamente praticato, il suo meccanismo ci viene raccontato dalla signora G. B.:

> Custos reponsorios sunu in onore de Sant'Antoni, Antoni Abate, naro tres Padre Nostros, tres Ave Maria e Tres Gloria Pater. Poi esso a fora in carrera, e chilco de interpretare su chi ido e su chi intendo.[57]

La tradizione vuole che i *verbos* più efficaci siano quelli in onore di Sant'Antonio Abate, e non Antonio da Padova. La leggenda, appunto, narra che *Antoni 'e su fogu* lett. (Antonio del fuoco) scese fino all'inferno per rubare il fuoco e lo trasportò sulla terra dentro un bastone di ferula.

A Tula tuttavia esistono altre tipologie del rituale, che consistono nella recitazione di altri verbos, in questo caso in latino:

> Si qæris miracula,
> Mors, error, calamitas,
> Daemon, lepra fuggiunt,
> Aegri surgunt sani.
>
> Gloria Patri et Filio,
> Et Spiritui Sancto.[58]

Le testimonianze di individui che si rivolgono a tali donne sono numerosissime, talvolta riguardano anche persone giovani:

> Avevo perso il borsellino, con tutti i documenti. E allora sono andata da […] che ha detto una specie di preghiere e poi è andata in un'altra stanza e ha guardato nella finestra e ha interpretato ciò che ha visto. Mi ha detto: «il portafoglio è a casa tua all'interno di una scatola.» Aveva proprio ragione, era a casa dentro una scatola del cucito.[59]

Anche una signora racconta di aver fatto un reponsorio per il carica batteria della figlia:

> Appo fattu su rito e poi mi so accerada a fora e appo idu solu sa robba tesa

---

[57] Intervista a G. B. 62 anni, Tula. **Trad.** *"Questi responsi sono in onore di Sant'Antonio, Antonio abate, dico tre Padre Nostro, tre Ave Maria e tre Gloria Pater. Poi esco fuori nella via, e cerco di interpretare quel che vede e quel che sento."*

[58] Intervista a E. M. 89 anni, Tula. **Trad.** *"Se cercate miracoli, / la morte, l'errore, il disastro, /la lebbra e i demoni fuggono, /aumentano i pazienti sani. / Gloria al Padre e al figlio/e allo Spirito Santo."*

[59] Intervista ad A. S. 22 anni, Tula.

de […].Fi totta niedda e tando appo pessadu chi sa die prima ait pijadu sa robba e già fi totta niedda! Appo abbaidadu e fidi igue in mesu a sa robba![60]

Alcuni reponsorios possono essere più o meno nefasti:

> Alcune volte mi chiedono se una persona molto malata riuscirà a salvarsi… a volte so reponsorios danno esito negativo, insomma poi risulta anche difficile riferire l'esito.[61]

Anche una ragazza ricevette un reponsorio tutt'altro che positivo:

> Avevo perso un bracciale d'oro, di grande valore affettivo, non lo trovavo da nessuna parte, allora sono andata da […] e mi ha fatto un reponsorio… mi ha detto che mi era stato rubato e addirittura mi ha detto le iniziali della persona…e ci aveva azzeccato![62]

Un'altra testimonianza riguarda un evento accaduto anni addietro, raccontato da un nonno a un suo nipote, e ci conferma l'efficacia del rito:

> Mio nonno mi raccontò che un giorno arrivò nella sua campagna e vide che nella stalla non c'erano più i buoi. Allora preoccupato salì subito in paese da una sua cugina che era esperta di reponsori e questa signora dopo aver fatto il rituale, gli disse: «sos boes no che sunu attesu e chie lo s'ada tue lu conolches ene e no istentadat a ne lo torrare». Infatti, la sera stessa, sul tardi, si presentò in campagna un suo compare con i buoi, dicendogli che li avevi presi per un'urgenza e non trovando nessuno in campagna li avevi presi senza poter chiedere il permesso. [63]

Un altro rituale dei beni smarriti o per avere un responso sugli eventi, lo esegue un'altra signora utilizzando altri verbos:

Santa Monica e Santa Anastasìa
Su chi so chilchende ponidemilu in bìa.[64]

Un verbo simile viene recitato dalla signora G. accompagnata da alcune preghiere:

Nostra Signora mia,
su chi so chilchende ponidemilu in bia.

Poi naro tres Padre Nostros e tres Salve Regina.[65]

---

[60] Intervista a G. B. 62 anni, Tula. **Trad**. *"Ho fatto il rito e poi mi sono affacciata alla fuori e ho visto che c'era solo la biancheria stesa di […]. Era tutta nera e allora ho pensato che il giorno prima avevo ritirato i panni e infatti erano tutti neri! Ho guardato ed era lì tra la biancheria!"*

[61] Intervista a G. B. 62 anni, Tula.

[62] Intervista ad A.S. 22 anni, Tula.

[63] Intervista a L. P. 30 anni, Tula. **Trad.** *"[…]: « I buoi non sono distanti e chi li ha lo conosci bene e non tarderà a restituirli»"*

[64] Intervista a P. C. 75 anni, Tula. **Trad**. *"Santa Monica e Santa Anastasia/ quello che sto cercando mettetemelo in vista."*

[65] Intervista a G. S. 81 anni, Tula. **Trad.** *"Nostra Signora mia/ quello che sto cercando mettetemelo in vista. Poi recito tre Padre Nostro e tre Ave Maria."*

Sos reponsorios sono diffusi in tutta la Sardegna e Antonangelo Liori ci espone un verbo, di area meridionale:

> Ci si rivolge a un Santo che ha rubato- anche se a fin di bene- qualcosa a qualcuno. Questo verbo si recita a mezzanotte davanti a tredici lumini a olio accesi sopra un tavolo. Con questo verbo si intende costringere il possibile ladro dell'oggetto scomparso, a restituirlo:

Sant'Antoni 'e su fogu
candu festis eremitanu
eremitanu e dottori
est passau nostru Segnori
e s'hat nau: Itta ses fendi?
«E non ddu bit, maistu,
ca seu fendi trexi fogus?».
De custus trexi
ci ndi siat unu prus fogosu
e prus e prus ardenti
po chi sidd' intendat
in su coru e in sa menti
chi non tengiat reposu
ni pappendi nin dormendi
po totu una genia
finzas chi custu mancamentu
non torrit a sa personi mia.[66] (Liori 1992: 222)

2.3. Altri riti curativi della medicina popolare.

Nonostante il progresso delle scienze mediche in Sardegna permangono molti metodi curativi di carattere empirico e superstizioso, che un tempo rappresentavano gli unici rimedi per il popolo. Tali riti curativi vengono inseriti all'interno della medicina popolare. Quest'ultima può essere intesa come un complesso di conoscenze frutto di esperienza secolare nella cura delle malattie in particolare, sia attraverso farmaci naturali e rimedi concreti, proprietà naturali di sostanze vegetali e animali, sia attraverso forme rituali, magico-simboliche, preghiere, formule, incantesimi. Depositarie di questo composito patrimonio erano di solito le donne. Va evidenziato che chi pratica forme di medicina

[66] **Trad.** *"Sant'Antonio del fuoco/ quando eravate eremita /eremita e taumaturgo,/ vi incontrò nostro Signore/ e vi chiese :«Cosa fai?» «E non lo vede, maestro,/ che faccio tredici fuochi?».*/ *Di questi tredici fuochi/ ve ne sia uno più infuocato,/ e più ardente,/ affinché se lo senta,/ nel cuore e nella mente/ e non abbia riposo/ né mangiando né dormendo,/ per tutta una generazione,/ fino a quando questo mancamento/ non torni a casa mia."*

popolare, così come chi pratica la medicina dell'occhio, non si ritiene e non è ritenuta strega o fattucchiera, e neppure santona, quanto piuttosto persona saggia che poteva essere d'aiuto nei momenti di sofferenza.

Il rito utilizzato per eliminare i porri non viene utilizzato granché rispetto al passato. La signora E. M. racconta come si svolge il rito:

> La persona che ha i porri si deve contare quanti porri ha…pro ogni porru deve leare una ranza 'e sale russu, deved' essere pro folza russu. Devedet andare acculzu a unu puthu e si ponedet a palas a su puthu: devedet ettare sa ranzas intro su puthu, praticamente l'ettada a daesegus de issa…mentre che l'ettada narat:« comente torro a bidere custu sale, gai torro a bidere sos porros mio». E custu ritu andada ripetidu pro ogni porru.[67]

Una signora racconta l'efficacia del rito:

> Quando ero piccola mi uscivano spessissimo i porri, una vicina di casa mi ha detto cosa fare dato che avevamo il pozzo: ho buttato il sale grosso nel pozzo e dopo pochi giorni i porri sono spariti e non mi sono mai più usciti.[68]

Anche la mamma di un bambino ci racconta non molti mesi fa il figlio di quattordici anni si è sottoposto a questo rito che è stato eseguito a Siligo:

> Basta dare il nome e il signore di Siligo fa questa specie di medicina, basta dire il nome della persona che ha i porri e lui ti cura ma lo fa di nascosto, cioè recita una sorta di preghiere però non in tua presenza. Però voleva sapere quanti porri aveva mio figlio e noi abbiamo detto uno… lui ci ha assicurato che dopo pochissimi giorni sarebbe dovuto sparire, invece il porre è rimasto e glielo abbiamo detto. Ma lui ha detto che era impossibile, così ci ha consigliato di ricontrollare il numero dei porri e in realtà i porri erano due perché ce n'era uno piccolino che non avevamo visto. Comunque ha ripetuto la medicina e i porri si sono seccati e poi sono caduti.[69]

Cabiddu racconta altri rituali per far sparire i porri: "*I porri si curano passando la mano a croce, e al rovescio, sul viso di un cadavere. Così i porri guariscono istantaneamente."* (Cabiddu 1966: 283).

Un rito simile alla cura praticata a Tula, ci viene descritto da Liori:

> Occorre prendere un filo di giunco (o qualsiasi altro materiale che si corrode se immerso nell'acqua), farsi un segno della croce e fare tanti nodi quanti sono i porri che si intende far sparire. Poi occorre dire: « comente sic' andat custu juncu, gai sic'anden sas errucas de [e si pronuncia il nome della

---

[67] Intervista a E. M. 89 anni, Tula. **Trad.** *"Per ciascun porro si deve prendere un pugnetto di sale grosso, che deve essere rigorosamente grosso. Deve andare vicino a un pozzo e si deve mettere di spalle ad esso: deve buttare il pugno di sale dentro il pozzo, ossia alle proprie spalle e mentre lo lancia deve recitare :«come rivedrò questo sale, così rivedrò i miei porri». E questo rito va ripetuto per ogni porro".*

[68] Intervista a G. S. 53 anni, Tula.

[69] Intervista ad A. S. 45 anni, Tula.

> persona alla quale si vogliono far sparire i porri]».[70] Il giunco va poi gettato in un corso d'acqua (un fiume, una fontana, un lago, un pozzo, una vasca) dove la persona che ha i porri non passerà mai. Il giorno in cui costui passerà in quel luogo, i porri ricompariranno nel giro di ventiquattr'ore (Liori 1992: 194).

Il rituale appena citato e il rituale tulese per l'eliminazione dei porri prevedono un "verbo" basato sulla tecnica del "così - come". La stessa tecnica fu attestata da De Martino in "*Sud e Magia*" riguardo alcune pratiche della magia lucana, e si tratta della tecnica: *con la quale il "così" di un certo concreto aspetto negativo e di un corrispondente desiderio si eliminazione viene ritualmente riassorbito in una esemplarità mitico-risolutiva.*(De Martino1977: 77).

Un'altra pratica curativa riguarda la cura dell'orzaiolo, *s'alzolu.* Secondo la tradizione l'orzaiolo dipende dal non aver voluto regalare la cosa desiderata a una donna incinta.

La signora B. F. pratica ancora oggi il rituale, in particolare per i suoi nipoti. Il rito consiste nella recita di una preghiera accompagnata da alcuni gesti particolari:

> Leo unu filu biancu e lu ponzo in d'unu agu, poi leo s'oju de sa pessona chi jighet s'alzolu e bi lu muntenzo serradu cun duos poddighes e cun s'agu fatto finta de lu cosire, a fromma de rughe. M'ammento chi fizu meu cando fi minore timiadat che bi lu cosia de abberu! In su mentre chi lu so cosende naro unu Padre Nostro.[71]

Un'altra signora esegue gli stessi gesti, ma recita un "verbo" specifico:

> Alzolu meu alzolu
> baediche solu solu
> e lassa custa pupia
> ca est cosa mia![72]

In molti confermano l'efficacia del rito:

> Mia suocera lo fa sempre a mia figlia, perché spesso le esce l'orzaiolo nonostante le cure mediche dura per molto tempo, così una volta le ha fatto questo rito, ha fatto finta di cucirle l'occhio con ago e filo e nel giro di due giorni è sparito.[73]

---

[70] **Trad.** *"Come se ne va questo giunco, così se ne vadano i porri".*

[71] Intervista a B. F. 77 anni, Tula. **Trad.** *"Prendo un filo bianco e lo infilo in un ago, poi prendo l'occhio della persona che ha l'orzaiolo e lo tengo chiuso con due dita e con l'ago faccio finta di cucirlo, a forma di croce. Mi ricordo che mio figlio, quando era piccolo aveva paura che glielo cucissi davvero! Mentre lo sto cucendo recito un Padre Nostro."*

[72] Intervista ad A. M. 79 anni, Tula. **Trad.** *"Orzaiolo mio orzaiolo/ vattene da solo/ e lascia questa pupilla/ perché è la mia".*

[73] Intervista L. S. 46 anni, Tula.

Un altro rituale a molti sconosciuto, poiché oggi non più praticato, ha il nome de "*Sa janna 'e s'anima*". *"Sa janna 'e s'anima"*, per gli antichi, rappresentava «la porta dell'anima»:

> Gli antichi chiamavano lo stomaco «la porta dell'anima», "Sa janna 'e s'anima". Pensavano che lo spirito passasse per di là, dove la pancia diventa più molle e si avverte maggiormente il dolore quando si riceve un colpo. (Liori 1992:243).

Per combattere, la nausea, il singhiozzo e i vomiti che colpivano sia gli adulti ma con più frequenza *sas creaduras,* cioè i bambini, si eseguiva un rituale chiamato "*asciare s'anima*" , "alzare l'anima", con il quale si misurava "*s'anima*":

> Andaimus a sae Tia […] e issa leaiat unu coldoneri chi pro a issa fidi unu metro, praticamente cun custu metro leaiat sa misura 'e s'anima cioè issa dae su cuidu sou faghiat paltire su coldoneri fintzas a su bulzu sou e poi abberiat su bratzu fintzas a toccare sa pettora de sa creadura chi s'acciapaiat a dainanti a issa, lu faghiat tres boltas, a sae tres sa creadura istaiat mezzus.[74]

Il rituale di "alzare l'anima" cioè de "*asciare s'anima*" va ricollegato ad alcune antiche credenze: "*La spiritualità era divisa in vari organi: il cuore, che corrispondeva alla generosità e all'impeto; il fegato, che rappresentava il coraggio; l'epigastrio, dove andava (o usciva) l'anelito di vita, «soffio» dell'esistenza*" (Liori 1992: 243).

Tale credenza vuole, infatti, che l'anima, spirito immortale, entri dallo stomaco e da lì esca.

2.4. "Sas animas".

Il mondo, in particolare quello notturno era pervaso di anime e spiriti che coinvolgono le persone nel bene e nel male. Non risulta semplice descrivere il rapporto che i tulesi avevano con *sas animas,* cioè con questi esseri che, in teoria, non avrebbero potuto danneggiare nessuno. Un proverbio tulese dice:

> Chie faghet bene agattat bene, chie faghet male agattat male.[75]

[74] Intervista ad A. M. anni Tula. **Trad.** *"Andavamo da Zia […] e lei prendeva un laccio che per lei era un metro, praticamente questo metro misurava l'anima, cioè lei dal suo gomito faceva partire il laccio fino al suo polso e poi apriva il braccio fino a toccare il petto del bambino che si trovava davanti a lei, lo faceva tre volte, alla terza volta il bambino stava meglio."*

[75] Intervista ad A. M. 89 anni, Tula. **Trad.** *"Chi fa del bene trova del bene, chi fa del male trova de male".*

Questo proverbio rispecchia la credenza di un premio per i buoni e di un castigo per i malvagi nell'aldilà. Si crede che le anime dannate, quelle che avrebbero peccati gravissimi da scontare, non siano volute da Dio, neanche all'inferno. Esse dunque vagheranno tra gli uomini, fin tanto che non troveranno pace:

> Eo no bi creo…sas mannas naraianat chi tzeltas animas restaianat inoghe ca Deus no las cheriat in perunu logu.[76]

Questa credenza viene confermata da un'altra signora, la quale ritiene che tali anime non accettate s'impossessano di alcune persone.:

> […] aiat una fiza de sette annos, tando sos lettos fini unu pagu altos e custa pisedda sich'intraiat a sutta su lettu… a mie custos contos mi los at fattos Babbai Canale, su preideru chi che fidi in Tula… e custa pisedda fidi istrana ca poi narait in giru tottus sos contos chi faghiana su babbu e sa mama … naraisti cosa e ti lu rinfacciaiat. Tando inviteni a Babbai Canale, pro idere itte aiat custa pisedda, istait cuada sutta su lettu o magari s'arrampicaiat in tott'ue. Daghi intredi Babbai Canale issa subitu sich'est cuada sutta su lettu e l'at nadu: «a itte ses bennidu a igue?». E tando su preideru li dedi a bidere s'istola chi jighiat e issa: «Bè e a mie de custa itte min d' interessat? Est comente chi no jittas! Baediche! A itte ses bennidu? No che faghes nudda!». Insomma fit cuntra a su preideru. Sa pisedda ischiat chi s'istola non fit beneitta e quindi puru pro cussu su preideru at cumpresu chi sa pisedda jighiat calchi ipiritu intro. Tando su preideru s'at beneittu s'istola e est torradu a domo 'e sa pisedda… Narait sempre chi custa pisedda l'at dadu mattana meda a bi lu ogare cussu ipiritu, issa infatti intro jighiat s'ipiritu de un omine. Tando Babbai Canale aiat unu liberu mannu at nadu sas cosas suas in latino e poi a cussu ipiritu Babbai Canale li naraiat che deviat bessire dae sa janna e cussu li ripondiat chi isse cheriat essire dae su balcone e tando torraiat a narreret sas preghieras e li falaiat puru su suore…poi che l'at fattu essire dae sa janna propriu inue l'ait nadu Babbai Canale. [77]

[76] Intervista ad A. M. 89 anni, Tula. **Trad.** *"Io non ci credo… le adulte dicevano che certe anime restavano qui sulla Terra) perché Dio non le voleva da nessuna parte."*

[77] Intervista a E. M. 89 anni, Tula. **Trad.** *"[…] aveva una figlia di sette anni, allora i letti erano un po' alti e questa bambina si metteva sotto il letto…a me questi racconti li ha fatti Babbai Canalis, il prete che c'era a Tula, e questa bambina era strana perché poi diceva in giro tutti i fatti che raccontavano il babbo e la mamma… dicevi una cosa e te la rinfacciava. Allora avevano invitato Babbai Canalis per capire cosa avesse questa bambina. Stava nascosta sotto il letto o magari si arrampicava dappertutto. Quando entrò Babbai Canalis lei subito si nascose sotto il letto e gli ha detto:« Perché sei venuto qui?». E allora il prete le ha fatto vedere la stola che indossava e lei: «Ebbè di questa cosa m'interessa? È come che tu non l'abbia! Vattene! Perché sei venuto? Non ci fai niente!». Insomma urlava contro il prete. La bambina sapeva che la stola non era benedetta e quindi per quello il prete ha capito che la bambina era posseduta da qualche spirito. Allora il prete si ha benedetto la stola ed è ritornato a casa della bambina…diceva sempre che con questa bambina aveva faticato molto a far uscire lo spirito, essa infatti era posseduta dallo spirito di un uomo. Allora Babbai Canalis aveva un grande libro, ha recitato delle preghiere in latino e Babbai Canalis diceva a questo spirito di uscire dalla porta e lui gli rispondeva che voleva uscire dalla finestra e allora lui ripeteva le preghiere e addirittura sudava… e finalmente lo ha fatto uscire dalla porta, proprio nel posto in cui aveva detto Babbai Canalis."*

Il racconto manifesta la credenza che le anime durante il loro vagabondare possono incarnarsi nelle persone, costringendole a comportarsi alla stregua di indemoniati e talvolta è necessario l'intervento dell'esorcista.

Nel mondo magico siciliano, descritto da Elsa Guggino in "*Fate, sibille e altre donne*", pubblicato nel 2006, ritroviamo i *magari,* figure temutissime che eseguono delle fatture. Questi *magari*, ossia maghi, si servono di anime di trapassati, costrette a vagare nell'aere per non aver ricevuto sepoltura e di conseguenza le adeguate onorificenze funebri, o per essere venute a mancare anzitempo e dunque chiedono di completare il naturale ciclo biologico, continuandolo in un essere vivente.

Tuttavia non tutte le anime sono cattive, alcune hanno il compito di portare delle belle notizie:

> Nonna mia andaiat a suighere e a fagheret su pane a sae […] e custu fit grave meda, fit molzende… cando est andanda fit ancora iscuru si fit ponzende a iscaldire s'abba e a s'iscutta at bidu su babbo moltu de cust'omine chi istaiat male, chi fit in su lettu…su babbu de cust'omine fit pighende in sas iscalas, e tando nonna mia assucconada male sich'est torrada a domo sua chentza mancu faghere pane dae s'assucconu… tando su manzu pius a taldu tottus l'ana preguntadu pruitte no aiat fattu su pane e issa bi l'at raccontadu, insomma at nadu de aere bidu su babbu moltu de tiu […] e chi dadu chi si fit assucconada sich'est torrada a domo. Tando sa muzzere
>
> de cust omine s'est assucconada ca at pessadu chi su maridu fit molzende… subitu sunu andadas a sae Babbai Canale e l'ana nadu: « Abbaidade goi e goi est suzzessu». E su preideru at cheffidu ischire si cust anima fit pighende o falende, e dadu chi l'aiat bidu pighende cheriat narrare chi isse no bi moriat e infatti già s'est salvadu.[78]

Un altro racconto ci dimostra come le anime potessero svolgere una funzione informativa, di preannuncio di un fatto che di lì a poco sarebbe successo:

> Su manzanu cando essiana dae sa missa, tando bi fit sa missa 'e chitto… […] comente est bessida dae cheja issa at bidu tres feminas estidas ene, a

[78] Intervista a E. M. 89 anni, Tula. **Trad.** *"Mia nonna andava a fare il pane da […] e questo signore era molto grave, stava per morire… quando è andata era ancora buio, stava mettendo a scaldare l'acqua e ha visto il padre morto di quest'uomo che stava male ed era a letto… Il padre di quest'uomo stava salendo le scale, allora mia nonna spaventata è rientrata a casa sua senza neanche fare il pane tanto era spaventata… Allora al mattino sul tardi tutti le hanno chiesto come mai non avesse fatto il pane e lei ha raccontato l'accaduto, insomma ha detto di aver visto il padre morto di zio […] e che dallo spavento se ne fosse ritornata a casa. Allora la moglie di quest'uomo si è spaventata ed ha pensato che il marito sarebbe morto… Subito sono andati da Babbai Canalis e gli hanno raccontato il fatto. Allora il prete ha voluto sapere se quest'anima stava salendo o scendendo (le scale) e dato che l'aveva visto salire significava che non sarebbe morto e infatti si è salvato".*

s'antiga e at pessadu: «E già sunu ennidas chitto custas a faghere calchi visita! Chissà chie ana a essere». Tando issa l'as ada bidas passande e la sas sighidas e gai at bidu chi sunu intradas in domo de comare […] e a sas pagas oras unu frade de su maridu de comare […] est ruttu dae un avure e cuddu coltzu est restadu maltire in su lettu pro totta vida. Cussas fini animas e sunu andadas a faghere sa visita innanti e capitare sa digrascia.[79]

Sas animas dei morti non possono essere viste da tutti, tale facoltà è innata:

> Tia […] los idiat sempre sos moltos e poi faghiat sempre sos contos e naraita: «tzeltas bias mi passana puru a dae segus 'e su lettu ». Poi narait puru sos numenes de sos chi idiat, già no timiat issa. Una olta at bidu tre animas cun sas candelas in manu.[80]

Tale capacità viene confermata anche da un'altra signora, alla quale sono stati tramandati alcuni racconti che riguardano due sorelle, aventi entrambe la facoltà di vedere *sas animas*:

> Sas sorres […] tott' e duas idiana sas animas… a mie custos contos mi los at fattos mamma, ca issa n de ischiat meda de custos contos. Custa duas intendiana oghes de zente preghende chi passaiat in sa carrera e tando s'accerainat in su balcone e idiana prima un'anima a sa sola e fattu tantas
>
> atteras animas chi faghianat su corteo de su funerale… Sa mannas narainat chi poi chi custas duos idiana sas animas, in Tula che moriat calicunu .[81]

La signora S. racconta di come la credenza de "*sas animas*" condizionasse i loro pellegrinaggi a *Nostra Signora di Coros*, una piccola chiesetta situata nei pressi del cimitero:

> Faghiaimus sempre su pellegrinaggio a Nostra Signora 'e Coros. Andaimus con Tia M. su manzanu e drommiaimus igue… no gighiaimus tottus sas cosas de mandigare. Drommiamus fora...acculzu a sa cheja igue fit totta campagna. A una tzelta ora intraimus a cheja a pregare, cando incominzaiat a iscurigare, subitu Tia M. nos narait de essire fora ca bit deviana intrare sas animas a pregare e sa cheja deviat essere boida. Tando essiamus tottu a fora.

[79] Intervista a E. M. 89 anni Tula. **Trad.** *" La mattina quando uscivano dalla messa, allora c'era una messa di mattina presto… […] appena è uscita da chiesa ha visto tre donne ben vestite, all'antica e ha pensato: «Già sono arrivate presto per far qualche visita! Chissà chi saranno». Allora lei le ha viste passare e le ha seguite e così ha visto che sono entrate in casa di comare […] e dopo poche ore un fratello del marito di comare […] è caduto da un albero. Poverino! È rimasto martire, costretto a stare a letto per tutta la vita. Quelle erano anime che sono andate a far una visita prima che capitasse la disgrazia".*

[80] Intervista S. F. 83 anni, Tula. **Trad.** *"Zia […] vedeva sempre i morti e poi raccontava e diceva: « A volte mi passano dietro il letto». Poi diceva anche il nome delle anime che vedeva, lei non temeva. Una volta vide tre anime con le candele in mano".*

[81] *Intervista a G. S. 81 anni, Tula. Trad. "Entrambe le sorelle […] vedevano le anime… questi fatti me li ha raccontati mia mamma perché lei ne conosceva molti. Queste due sentivano voci di gente che pregava che passavano nella strada e allora si affacciavano alla finestra e vedevano prima un'anima da sola e dietro questa, tante altre anime che facevano il corteo del funerale…Le adulte dicevano che dopo che queste vedevano le anime, a Tula sarebbe morto qualcuno."*

> Eo e sas atteras fimus minoreddas e non preguntaimus pruitte si deviat faghere gai.[82]

A tale racconto va ricollegato quanto viene riferito dalla signora R. :

> Una sera che fia in campagna fia approendende sos polcos chi aimus aculzu a su campusantu… eo no appo mai timidu, infatti bi falaia puru si fit iscuru… Una sera fia fattende cosa in sa campagna e a unu tzeltu puntu appo intesu boghes de piseddos chi finit nende un' Ave Maria. Appo pessadu chi fossi fini sos piseddos chi falaianat sempre cun Tia N. e tando mi so accerada a su campusantu e no appo idu a niune… Fia abbaidende e appo idu chi in d'una campagna bi fit una pisedda e puru issa fit approendende sos polcos. Tando l'appo preguntadu si b'aiat bidu zente o si aiat intesu sos piseddos preghende e issa at nadu chi nono… Ma eo già los appo intesos! [83]

[82] Intervista a S. F. 83 anni, Tula. **Trad.** *"Facevamo sempre il pellegrinaggio a Nostra Signora di Coros. Andavamo la mattina con Zia M. e dormivamo lì… ci portavamo tutte le cose da mangiare. Dormivamo fuori… lì vicino alla chiesa c'era la campagna. A un'ora stabilita entravamo in chiesa a pregare, quando iniziava a far buio, immediatamente Zia M. ci diceva di uscire fuori perché dovevano entrare le anime per pregare e la chiesa doveva esser vuota. Allora uscivamo tutti fuori. Io e le altre eravamo piccoline e non chiedevamo spiegazioni".*

[83] Intervista a R. P. 93 anni, Tula. **Trad.** *"Una sera ero in campagna per dar da mangiare ai maiali che avevamo vicino al cimitero… io non ho mai temuto, infatti ci andavo anche se era buio… Una sera stavo facendo delle faccende in campagna quando a un certo punto ho sentito voci di bambini che stavano recitando un' Ave Maria. Ho pensato che fossero i bambini che andavano sempre con Zia N. e allora mi sono affacciata al cimitero e non c'era nessuno… Stavo osservando e ho visto che in una campagna c'era una ragazza che si stava occupando dei maiali. Le ho chiesto se avesse visto gente o se avesse sentito i bambini che stavano pregando e le ha risposto di no… Ma io li ho sentiti!"*

Conclusioni

Dare una definizione di magia non è semplice. La magia può essere definita come l'arte di modificare la realtà. La magia è un esercizio che ha lo scopo di dominare le forze della natura, comprese le persone, servendosi di determinate cerimonie. È magia, per esempio, cercare di attirare a sé la persona amata, cercare di ottenere ricchezze, ma anche guarire un ammalato o far ammalare una persona sana. In senso psicologico-protettivo le attività magiche hanno sempre successo per coloro che le praticano, con senso psicosomatico possono anche facilitare la guarigione. Ciò che tiene in vita i rituali magici è la regolarità del successo psicologico-protettivo.

Il pensiero magico ha accompagnato l'umanità da tempo immemorabile. Cerimonie magiche erano presenti presso popoli dell'antichità quali gli egizi, i fenici e gli assiri.

I riti magici sono presieduti da un soggetto che riesce a modificare la realtà attorno a sé, facendo prendere agli avvenimenti la piega che egli desidera. Tale individuo può essere chiamato sciamano, stregone, curatore, mago. Erodoto, per esempio, adoperò il termine mago per indicare i sacerdoti di una tribù dei Persiani: erano i "*magoi*" dotati di poteri capaci di spiegare sogni, avere visioni, e identificare presagi. Le persone che possiedono poteri magici non formano una casta chiusa o una corporazione, anche se talvolta essi possono essere ereditati.

Per i Greci e per i Romani la magia si identificò come un insieme di riti aventi lo scopo di modificare l'ordine presunto delle cose o di ottenere miracoli che il supplicante o l'operatore non potevano attribuire agli atti religiosi. Addirittura le più antiche leggi del diritto romano punivano i crimini attuati con mezzo magico.

Anche presso le culture occidentali contemporanee la magia è viva. Si possono trovare sette esoteriche a sfondo magico che si propongono come spazi consacrati in grado di trasformare l'uomo e il mondo e come veri e propri gruppi

di guarigione. Medicina popolare, parapsicologia, fiducia nei poteri eccezionali di pranoterapeuti e veggenti sono elementi che fanno ormai parte della vita quotidiana. Tuttavia bisogna sottolineare che oggi la magia, pur svolgendo una funzione consolatoria che spesso sortisce degli effetti psicosomatici significativi, spinge talvolta i veggenti e i loro clienti verso ritualità e comportamenti devianti, che non hanno nulla a che fare con la spiritualità.

La forte presenza della magia nel mondo attuale potrebbe essere attribuita all'incertezza delle prospettive concernenti il futuro, l'isolamento dei soggetti nelle metropoli, la mancanza di punti di riferimento certi. I temi della forza magica, della fascinazione, della possessione, della fattura e dell'esorcismo sono senza dubbio in connessione con l'immensa potenza del negativo quotidiano che incombe sugli individui dalla nascita alla morte. In queste condizioni di precarietà si inserisce la funzione protettiva delle pratiche magiche. Secondo De Martino le pratiche magiche mettono in luce il rischio che la presenza individuale si smarrisca e naufraghi in una negazione che colpisce la possibilità di un qualsiasi comportamento culturale. La presenza è qualcosa che l'uomo si sforza di affermare per sottrarsi all'idea di non-esserci. Il magismo si può dunque intendere come tentativo coerente di affermare la propria presenza nel mondo. L'angoscia della conquista della presenza non si risolve comunque in un'acquisizione definitiva: la presenza, infatti, può essere continuamente messa in discussione dalla crisi individuale o collettiva. Il magismo vuole garantire un mondo in cui l'esserci si rende presente. Nell'ambito degli studi sulla magia De Martino conclude che:

> Nel mondo magico noi siamo introdotti in un'epoca storica in cui l'esserci non è ancora deciso e garantito, e in cui la difesa dal rischio di non esserci mette capo a una creazione culturale che realizza effettivamente il riscatto da questo rischio (De Martino 1973:179).

I comportamenti magici dunque hanno come fine ultimo quello di proteggere la presenza dal rischio di smarrirsi. Spesso si compie l'errore di giudicare la magia sullo stesso piano e rispetto alle finalità della scienza moderna.

Cecilia Gatto Trocchi sostiene che la magia appartenga al selvaggio così come all'uomo civilizzato, poiché entrambi potrebbero subire gli stessi pericoli:

> Sia il selvaggio che l'uomo civilizzato sanno che esiste l'inesplicabile che può mettere in pericolo ogni sicurezza. Perciò è allora che l'uomo si rivolge alla magia per lottare contro l'inesplicabile contro quelle forze misteriose. Quindi come il selvaggio mette in azione i suoi rituali magici, così ancora oggi ci si rivolge al mago che con i suoi consigli su amore, lavoro, salute, assicura la tutela sull'inesplicabile (Gatto Trocchi 1994:32-33).

È certo che l'opposizione fra magia e razionalità è sempre stata uno dei grandi temi della civiltà moderna: incomincia con vari motivi del pensiero greco e della predicazione evangelica, poi si costituisce come nucleo drammatico della civiltà moderna con il passaggio dalla magia demonologica alla magia naturale del Rinascimento, con la polemica protestante contro il ritualismo cattolico, con la fondazione delle scienze della natura e dei loro metodi, con l'illuminismo e la sua fede nella ragione umana riformatrice. Persino il sanguinoso periodo della persecuzione delle streghe si richiama a questa polemica antimagica presente nella civiltà occidentale.

Bibliografia

Atkinson, J. M., 1992, Shamanism today, *Annual Review of Anthropology*, (21): 307-330.

Atzori, M., Satta, M. M., 1980, *Credenze e riti magici in Sardegna. Dalla religione alla magia*, Sassari: Chiarella Sassari.

Centini, M., 2002, *Malocchio e iettatura. Conoscerli e sconfiggerli*, Roma: edizioni mediterranee.

Cabiddu, G., 1966, *Usi costumi riti tradizioni popolari della Trexenta*, Cagliari: editrice sarda f.lli Fossataro.

Dei, F.,1984, Oltre Frazer. Osservazioni sul rapporto magia-scienza*, La ricerca folklorica,* (10): 41-48.

De Martino, E., 1986, *Il mondo magico*, Torino: università scientifica Boringhieri (ed. orig. 1948).

De Martino, E., 1996, *La terra del rimorso*, Milano: Est (ed. orig. 1961).

De Martino, E., 1996, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Lecce: Argo (ed. orig. 1941).

De Martino, E., 1977, *Sud e magia*, Milano: Feltrinelli (ed. orig. 1959).

Di Nola, A. M.,1983, La medicina popolare in Italia, *La ricerca folklorica*,(8): 7-12.

Frazer, G. J., 1973, Il ramo d'oro, tr.it. Torino: Boringhieri.

Gallini, C., 1973, *Dono e malocchio*, Palermo: S. F. Flaccovio editore.

Gallini, C., 2003, *Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna*, Nuoro: Ilisso (ed. orig. 1971).

Gallini, C., 1977, *Tradizioni Sarde e miti d'oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Cagliari: editrice democratica sarda.

Gatto Trocchi, C., 1994, *La magia*, Tascabili economici Newton.

Gatto Trocchi, C., 1979, *L'atto e la parola. Mito e rito nel pensiero antropologico*, Roma: Bulzoni editore.

Gatto Trocchi, C., 1996, *Il risorgimento esoterico*, Milano: Mondadori.

Guggino, E., 2006, *Fate, sibille e altre strane donne*, Palermo: Sellerio editore.

Guggino, E., 2004, *I canti e la magia. Percorsi di una ricerca*, Palermo: Sellerio editore.

Fabietti, U., 2011, *Storia dell'antropologia,* Bologna: Zanichelli (ed. orig. 1991).

Liori, A., 1992, *Demoni, miti e riti magici della Sardegna*, Roma: Newton compton editori.

Tuccone, T., 1994, *Buddusò: le tradizioni popolari ,*Ozieri: Il Torchietto Editrice.

Appendice



Oggetto: Breve, appartenente alla fam. Asole, risale al 1930 ca.

Oggetto: Breve, appartenente alla fam. Saba, risale al 1990 ca





Oggetto: Breve, appartenente alla fam. Canu, risalente al 2000 ca.



Bicchiere contenente la medicina dell'occhio. Composta di acqua e tre gocce d'olio d'oliva.